# ATILIO BORON, LA CULTURA Y ALFONSO SASTRE

Iñaki Gil de San Vicente

(SOBRE LA REPRESIÓN DE LA CULTURA VASCA POR ALGUNOS VASCOS)

*Este trabajo sido convertido a libro digital*
*por militantes de* EHK*,*
*para uso interno y forma parte del*
*material de trabajo para el estudio,*
*investigación y formación del*
*pensamiento marxista y la historia*
*de los comunistas vascos*.

**http://www.ehk.eus**

1. PRESENTACION
2. MARXISMO CONTRA IDEOLOGÍA ANIMISTA BURGUESA
3. TEORÍA DEL ESTADO
4. LUCHA POR LA DEMOCRACIA SOCIALISTA
5. CENTRALIDAD PROLETARIA Y MOVIMIENTOS
6. PROPIEDAD PUBLICA O PROPIEDAD PRIVADA
7. HIRU ARGITALETXE COMO EJEMPLO QUE HIERE
8. LENGUA, CULTURA Y ARTE COMO VALORES DE USO
9. CONQUISTA, ESTADO Y CULTURA OPRESORA
10. ESTADO Y PRODUCCION CULTURAL DE OBEDIENCIA
11. ¿LA LITERATURA POR LA LITERATURA?
12. UTOPIA, TERRORISMO Y PATRIOTISMOS
13. HUMANO-GENÉRICO, REBELIONES Y “TEMÁTICA VASCA”
14. TRAGEDIA, CAPITALISMO Y VOLUNTAD ROJA
15. PICASSO, SASTRE Y OTEIZA: VIDA, ARTE Y MUERTE
16. OBEDIENCIA CATÓLICA Y DOMINACION CULTURAL
17. “ALMAS VIVAS”, SERVILISMO Y VIENTO DE LIBERTAD
18. ¿DE QUIÉN ES EUSKAL HERRIA, SU LENGUA Y CULTURA?
19. CULTURAS OPUESTAS EN LA CULTURA COMUN
20. CREATIVIDAD CRITICA Y VIVIR SIN VENDERSE
21. CONTRA LA PROPIEDAD PRIVADA INTELECTUAL
22. NACIONALIZACIÓN REVOLUCIONARIA DE LA CULTURA
23. LA DIGNIDAD, ARMA MORAL Y RAZON TEÓRICA

## 1.- PRESENTACION

Una de las diferencias cualitativas entre el marxismo y la sociología es que el primero se elabora dentro de la lucha revolucionaria y contra la burguesía, y el segundo dentro de las instituciones burguesas y contra la lucha revolucionaria. La práctica totalidad de las obras clásicas y decisivas del marxismo se ha escrito en duras o durísimas condiciones, excepto contadas obras que destacan de entre la morralla del academicismo "marxista" inofensivo y dado a la "prudente moderación" que Marx achacó a la economía vulgar al final del Vol. II de "Historia crítica de la teoría de la plusvalía". Las condiciones sociohistóricas en las que se forma y crece el marxismo, empero, son una garantía de su majestuosa radicalidad crítica y potencial heurístico. Anclado en el interior mismo de las irreconciliables contradicciones en lucha y movimiento permanente, el marxismo no tiene otro remedio que descubrir cómo se pueden agudizar las contradicciones para forzar conscientemente el salto cualitativo a una nueva realidad que, desde en ese mismo instante, ya está sometida a la presión sísmica de sus específicas contradicciones internas.

De este modo, ineluctablemente la solución de un problema conduce a la aparición de otro o de otros problemas, en una espiral infinita, como dijo Lenin, y como, sin decirlo, lo reconoce la teoría moriniana de la complejidad. Más aún, la dialéctica entre solución transitoria y aumento de la complejidad teórica actúa siempre dentro de la interacción con el entorno circundante, del texto con el contexto, de la inserción del problema en su totalidad concreta y, a la vez, de ésta dentro de otra totalidad superior. El proceso cognoscitivo como espiral inacabable, es simultáneamente efecto y causa de la interacción procesual entre las verdades concretas, absolutas, relativas y objetivas con el correspondiente influjo retardatario o impulsor de las opuestas subjetividades sociohistóricas.

Con mis patentes limitaciones, esto es lo que me ha sucedido conforme estudiaba la obra de Atilio Borón "Estado, capitalismo y democracia en América Latina", publicada por HIRU ARGITALETXE, pequeña editora pero grande y apreciable praxis dirigida durante muchos años por Eva Forest y ahora por su hija y por Alfonso Sastre. Hay que advertir que si bien este libro está formado por otros libros más pequeños anteriores, no es una simple suma o agregación de textos, sino una totalidad con coherencia propia superior a sus partes, lo que explica que aunque se puede apreciar ligeros cambios de estilo y más profundos cambios de temática, como es lógico, empero no existen contradicciones frontales, sino una lógica subyacente de principio a fin.

Ha ocurrido que, por un lado, las primeras lecturas del texto me abrieron de inmediato a lo ya dicho arriba sobre la interacción del texto con el contexto en su sentido preciso, es decir, al comprobar cómo y por qué lo esencial de lo escrito por Atilio Borón sirve para el capitalismo imperialista, incluido Euskal Herria. Por otro lado, también se confirmó la decisiva importancia del contexto cuando GEREADIAGA ELKARTEA decidió prohibir la presencia de HIRU ARGITALETXE en la Feria del Libro y Disco Vascos de Durango, Bizkaia, con excusas que además de mostrar la tonta y

peregrina estulticia de los organizadores, descubre su profundo conservadurismo, como veremos. Además, las últimas partes del libro las he leído durante mi muy reciente viaje a Venezuela para participar en una serie de debates sobre el saqueo imperialista de los recursos naturales de los pueblos de Amerindia, lo que me ha permitido enriquecer las interacciones teóricas descritas; y por último, ha sido precisamente la desgraciada censura vasca la que me ha permitido concretar algunas aportaciones sobre cuestiones ausentes en el libro de Borón, que expondré al final.

Pues bien, lo que en un principio tenía previsto como una lectura atenta que daría paso a un comentario relativamente conciso, ha devenido por las exigencias del contexto en un comentario más largo y a la vez más preciso y riguroso por la superior concreción de los temas que aborda, entre ellos el impulso al conservadurismo social y reaccionario lanzado por las instituciones privadas y públicas de la burguesía regionalista vasca. Es pronto aún para conocer todos los detalles internos que explican la represión directa, contra HIRU ARGITALETXE por parte de GEREADIAGA ELKARTEA, pero no sería extraño que semejante tropelía, como muy correctamente la ha denominado M. Arizaleta, fuera sólo una parte de una dinámica general del involucionismo conservador y reaccionario que la burguesía regionalista está lanzando. Hay que decir, además, que no solamente ha sido HIRU ARGITALETXE la afectada, ya que también BOLTXE KOLEKTIBOA, un grupo militante que desarrolla una impresionante tarea de creación cultural y teórica de primer orden y que, con dignidad y acierto ante las crecientes presiones recibidas, decidió montar su stand fuera del recinto oficial como protesta por el retroceso en las libertades anteriormente existentes. Digo que con acierto porque resulta que, según indican, han obtenido mejores resultados políticos y teóricos, además de económicos, que si hubieran aceptado las restricciones del recinto. Tal vez esté llegando el momento de abrir una reflexión colectiva sobre toda esta situación.

Ciñéndonos a Hego Euskal Herria, a la parte peninsular bajo dominación española, los datos son contundentes y esclarecedores: en medio de crecientes escándalos de corrupción que afectan directamente a los dos partidos en el poder delegado por el Estado español, UPN y PNV, pero también a otros partidos estatalistas y reformistas, ambos partidos están endureciendo sus medidas represivas y el contenido conservador de su propaganda política, a la vez que refuerzan el clientelismo con toda una serie de artistas, periodistas, tertulianos y “finos analistas”, de los que se salvan muy pocos, caracterizados por su mansedumbre, servilismo y docilidad. Un reciente ejemplo del clientelismo lo tenemos en las injustificables prebendas económicas concedidas al músico K. Junkera en detrimento de la mayoría de creadores de arte y cultura vasca, abandonados a su suerte. Otro ejemplo lo tenemos en la extensión e intensificación de las prohibiciones a la cultura vasca en Nafarroa por parte de UPN-PSN, y en el acomodamiento a las exigencias españolas en este mismo sentido en la CAV por parte del Gobiernillo Vascongado dirigido por PNV. Tenemos igualmente la deriva derechista de EITB y de Radio Euskadi que, por ahora, ha culminado en un programa navideño retransmitido desde el Estado Terrorista de Israel. Un ejemplo de la sistemática propaganda pro imperialista de Radio Euskadi lo tenemos en su obsesiva manipulación reaccionaria contra Venezuela y Cuba, y en general contra todo proceso de emancipación.

Para hacernos una idea más exacta del desolador panorama cultural, daremos sólo cinco ejemplos muy recientes. Los tres primeros son artículos de opinión que deben ser leídos en su totalidad. El cuarto es una breve pero concluyente noticia de prensa, y el quinto y último muestra la paciente tarea antieuskaldun del ayuntamiento de Bilbo. El primero es el artículo de Pako Aristi: "Desmontando mitos culturales insalubres" en www.gara.net 2009ko urtarrilaren 19a. El autor denuncia el oportunismo hipócrita de la prensa española y del PSOE para apropiarse de la figura emblemática de Mikel Laboa tras desnaturalizarlo y reducirlo a un "cantautor español":

> "Pocos días después de despedir las cenizas de Mikel Laboa, el departamento de cultura del Gobierno Vasco hubo de pedir públicamente perdón a la familia de Laboa por decir una mentira, cuando afirmaron, en un intento por quitarse de encima la lluvia de críticas por la subvención a Kepa Junkera, que Mikel también recibió dinero del Gobierno Vasco para editar un disco (...) ¿Quién es cantante vasco? Me la tuve que hacer el año 1985, cuando escribí la historia de la nueva canción vasca. Y la respuesta fue sumamente sencilla: aquél que canta en euskera. Por esta razón tuve que descartar a Mocedades, pero también a Kortatu, que entonces aún cantaba en español y en su primer disco sólo había publicado dos o tres canciones en euskera. ¡Cuán criticado fui por esto! Porque hay aquí una izquierda antes llamada «radical» en la que hay gente que prescinde del euskera y le parece que ese pequeño pecado de no saberlo ni querer aprenderlo es algo que se puede perdonar. Los que no perdonan son algunos periodistas malintencionados que nos preguntan: «¿Mikel Erentxun no es canción vasca?». Pues no, respondo yo. ¿Es Julio Iglesias parte de la historia de la canción de Estados Unidos, al lado de Bruce, Dylan y Dolly Parton? No, es un cantante español afincado en Miami. Mikel Erentxun hace canción española afincado en Donostia, nacido en Donostia, hace pop-rock y lo hace bien. Sin más. ¿Qué problema debe tener Erentxun con eso? Ninguno. ¿Y los periódicos? Tampoco. ¿Y la canción vasca? Menos".

El segundo es el artículo de Xabier Silveira "Igual que me dices A te digo B", en www.gara.net 2009ko urtarrilaren 09a, en el que expone algunas muestras de la censura sobre la creatividad de los bertsolaris de EITB, así como denuncia las exigencias de esta televisión "pública" para con los denominados "tertulianos", pero lo que más nos interesa es esto: "¿Cuándo, en la era del bertso fashion, se ha dejado de emitir una azken agurra del campeón del evento? Pues cuando decía así: »Gure herria maite dutenez/ bizitza ematen dutenei...». Hoy es el día, casi once años después, que suena de móvil a móvil y cierran bares mientras se escucha en los bafles. Baja Modesto que sube Silveira. Porque la libertad se hace, no se dice. Lo que sí se dice, por cierto, es que en el bertso saio que se hace en Oiartzun cada principio de año no se colocan placas con el logotipo de los organizadores -Etxerat- en los micrófonos porque si no no se emitiría en ETB. Se dice que todavía sucede, no lo sé, pero aseguro que ha ocurrido durante años. Y añado, cada vez que se les ha antojado han metido la tijera en «Hitzetik Hortzera». Lo han hecho con mis bertsos, el programa que emitían en directo y lo cortaron pues Iturriaga, Elorza, Irazu y Lujambio se les iban de las manos y lo han hecho siempre desde aquellos tiempos hasta hoy. No se puede decir que nadie les opusiera demasiada resistencia pero, ¿si hacen eso con un programa nuestro, de

los bertsolaris, cómo funciona el resto?"

El tercero es el artículo de José Luis Merino "La ceguera del poder" en www.gara.net 2009ko urtarrilaren 05a en el que denuncia la política cultural del PNV tomando como eje central el escándalo de la desorbitada ayuda a Kepa Junkera, las lógicas e indignadas reacciones de un muy amplio colectivo de más de 250 músicos vascos que han denunciado dicha arbitrariedad. Concluye así:

> "Para reforzar cuanto aquí se dice, me permito informar a los lectores de un hecho acaecido en torno a un libro de reciente aparición. Es un hecho insignificante, lo sé, aunque altamente ilustrativo. Verán. A propósito del libro «Habla Oteiza», se solicitó al Departamento de Cultura del Gobierno vasco una ayuda en forma de adquisición de ejemplares (120 unidades), por valor de 1.500 euros, IVA incluido. Obviamente, esos ejemplares tendrían un buen destino como son las bibliotecas provinciales y municipales del País Vasco. Pues bien, el 14 de abril del pasado año se recibió una contestación por escrito aduciendo que no existía «la posibilidad de realizar una compra directa de ejemplares» como la que se proponía en la solicitud. Se daba fe de la respuesta con el sellado correspondiente: «Irteera, Zkia: 144890». (Traducido quiere decir: «Salida, número: 144890»).Con una evidente ceguera, diré mejor, con una perniciosa y peligrosa ignorancia activa, el Departamento de Cultura del Gobierno vasco considera a Kepa Junkera como un artista de primera, en tanto a Jorge Oteiza se le desestima, ignora y ningunea. Esta burda desatención para con el libro de Oteiza tal vez les sirva a los más de 250 músicos vascos como un ejemplarizante apoyo a la hora de defender sus legítimos intereses. Pese a que al escultor de la barba blanca ya nada le afecta, me gana verle y hasta escucharle en la imaginación burlándose de todos con una buena carga de acíbar en la mejor de sus sonrisas: «Tengo el éxito de todos mis fracasos». Decididamente, el futuro sigue siendo la anticipación del pasado, en especial porque los años conocen cosas que los días desconocen".

El cuarto es la noticia aparecida en Gara el 26 de diciembre de 2008 que decía: "La ayuda a medios euskaldunes cae de 310.000 a 9.567 euros en Nafarroa". Y el quinto y último trata, como hemos dicho, de la sistemática y paciente tarea invisible contra la cultura y la lengua vasca que realiza el ayuntamiento bilbaíno, dirigido por el sector más regionalista y derechista del PNV, y que se ha concretado públicamente con el cierre transitorio de Kafe Antzokia. Se trata de un local muy prestigioso e importante en la recuperación de la cultura vasca en un medio urbano casi totalmente españolizado como es la ciudad de Bilbo. El local tiene espacio para el doble de su aforo oficial y los propietarios han intentado durante mucho tiempo que el ayuntamiento bilbaíno conceda el permiso de duplicación del aforo que, en la práctica, ya cumple sobradamente todas las exigencias de seguridad. El ayuntamiento, conocedor de esos intentos, ha estado negándose y retrasando el permiso con toda serie de excusas, y de pronto, de la noche a la mañana, ha ordenado cerrar el local durante un mes y el pago de la multa correspondiente. La gente con conciencia vasca y con mentalidad democrática ha comprendido que se trata, como mínimo, de un agravio comparativo contra Kafe Antzokia viendo que otros muchos locales incumplen

tranquilamente la misma ley sin ser molestados. ¿Tal vez porque propagan la cultura española, burguesa y mercantilizada?

Semejante involución ideológica y propaganda reaccionaria realizada de manera burda y tosca, o sibilina y astuta, no es ajena al giro represor que ha golpeado directamente a HIRU ARGITALETXE e indirectamente a BOLTXE KOLEKTIBOA. Quien lo desee puede leer la magnífica carta de Alfonso Sastre "Pena y sonrojo" del 4 de diciembre de 2008 en, comentando el caso, o los artículos posteriores, todos ellos disponibles en la red. La censura ha sido responsable de que decenas de miles de visitantes no hayan podido conocerlo el libro de Atilio Borón a primera vista, en las estanterías, perdiendo así la oportunidad de adquirir un texto que, pese a las diferencias formales, sin embargo tiene una directa conexión con lo que sucede en Euskal Herria y en el capitalismo imperialista, mal denominado como "centro", "norte" o "países desarrollados", en el que malvivimos. Por tanto, nuestro comentario del texto va a buscar esas conexiones por cuatro motivos que interactúan en todo momento, que forman un sistema, una totalidad concreta que debemos analizar en sus partes basándonos siempre en la dialéctica que les cohesiona: una, para confirmar la validez del método marxista empleado por Atilio Borón; otra, para ver cómo ello permite mejorar la lucha de clases en el imperialismo; además, para ver cómo se trata de una obra que sin hablar directamente de Euskal Herria tiene componentes sustantivos que se insertan en la lucha de emancipación nacional y cultural de nuestro pueblo; y por último, para ver cómo nuestra experiencia y la de otros muchos pueblos en lucha también aporta algo al texto de Borón.

Las cuatro cuestiones nos demostrarán que su libro debía y podía estar presente en la Feria de Durango junto con toda la oferta de HIRU ARGITALETXE. Naturalmente, las exigencias metodológicas de la dialéctica de la totalidad en la que se insertan como partes los cuatro aspectos citados, determinan que el orden de exposición que sigue no puede ser tan mecánico ni lineal como el de la exposición que acabamos de hacer ya que su permanente interacción nos obliga a primar más lo genético-estructural, que lo histórico-genético, utilizando la valiosa terminología de J. Zeleny en "La estructura lógica de El Capital de Marx" (Grijalbo 1974).

Sin duda alguna, debemos empezar con la directa referencia de A. Borón a la existencia de una "burguesía nacional domesticada" (Pág. 138), que ha renunciado definitivamente a todo proyecto de crear una nación propia en las Américas, que se pliega conscientemente al imperialismo, y que se vuelve contra su pueblo. Esto no sólo ocurre tras cruzar el Atlántico, sino que de hecho, aquí mismo, existe una "burguesía nacional domesticada" que ha renunciado hace tiempo a crear la Nación Vasca, que acepta su partición y ocupación por dos grandes Estados imperialistas y que, además, colabora activamente con el orden establecido. Más aún, el proceso histórico de troceamiento, de partición de Euskal Herria por ambos Estados ha adelantado algunas pautas muy significativas que, en esencia, sirven para comprender los métodos particionistas y de ruptura que el imperialismo está aplicando contra los Estados latinoamericanos que se le enfrentan, buscando romperlos en su unidad mediante la creación de artificiales separatismos reaccionarios y racistas, que puedan llegar a servir, entre otras cosas, como puntos de desembarco marítimo o aéreo de tropas

yanquis en su momento. Pero donde existen “burguesías nacionales domesticadas” no hace falta crear separatismos contrarrevolucionarios porque basta con imponer fuertes bases militares estadounidenses. Salvando todas las distancias, los Estados español y francés hicieron y hacen básicamente lo mismo contra Euskal Herria.

No debe sorprendernos esta directa conexión genético-estructural entre la historia vasca y la deriva de las burguesías domesticadas en cualquier parte del mundo, porque un uso correcto de las categorías filosóficas de la dialéctica, en este caso entre lo universal, lo particular y lo singular, nos permite comprender sin sorpresa alguna que en el modo de producción capitalista se pueden y deben extraer lecciones prácticas de unas luchas realizadas en contextos lejanos que sirvan para las necesidades de otros procesos revolucionarios. Un ejemplo de la efectividad teórica de las categorías dialécticas nos los ofrece A. Borón cuando demuestra el subterráneo hilo conductor entre el análisis de Engels sobre los límites de la revolución burguesa inglesa, sobre las dudas y el retroceso de esta clase ante la irrupción del proletariado como nuevo enemigo irreconciliable de clase, y el comportamiento idéntico en el fondo y en la esencia sociopolítica de las burguesías latinoamericanas una vez que el proletariado de aquel continente apareció como fuerza revolucionaria (Pág.: 195). Las apreciables distancias temporales y espaciales entre ambos contextos generales no son suficientes para borrar la identidad genético-estructural de los marcos evolutivos de las clases sociales enemigas dentro del modo de producción capitalista. Varían y muchos las diferencias histórico-genéticas, pero el método dialéctico permite y exige la interacción permanente de ambos niveles.

Como veremos en su momento, aunque hay tantas definiciones sobre cultura como ideólogos burgueses, de lo que realmente se trata es de encontrar las conexiones sociales profundas y muy estables que permiten comprender por qué tienen una unidad sustantiva la pautas político-culturales de comportamiento de clases burguesas tan distantes en el espacio y en el tiempo, incluso aunque formalmente, es decir, de la ideología burguesa, no pueda existir similitud alguna entre la cultura de la burguesía británica del siglo XVII y las muy distantes en lo geográfico y muy diferentes en lo socioeconómico burguesías del cono sur latinoamericano y burguesías centroamericanas y mexicanas, exceptuando los diversos dialectos de la lengua española que usan. Descubrir esta conexión de fondo es fundamental para entender la innegable vasquidad de HIRU ARGITALETXE y a la vez, su no menos cierto internacionalismo.

## 2.- MARXISMO CONTRA IDEOLOGÍA ANIMISTA BURGUESA

Semejante uso de las categorías dialécticas que forman el método del materialismo histórico, vuelve de nuevo a mostrar su potencial en el momento de contrastar el marxismo con la ideología burguesa. Por un lado, Atilio Borón dice que:

> "Si no se puede ver el marxismo como una empresa colectiva, como una teoría viviente y dinámica —crítica y autocrítica, que se confirma y se refuta con el devenir de la historia—, cuya identidad se ha enriquecido y complejizado merced a los aportes plurales acumulados a lo largo de más de un siglo, corremos el riesgo de confundir una fecunda y variada tradición teórica con las vulgatas redactadas por los funcionarios de las burocracias que malograron la realización del proyecto socialista. Sería legítimo motivo de escándalo si un marxista pretendiera criticar el liberalismo analizando una colección de editoriales del Secciones del Reader's Digest. Lo menos que puede exigirse cuando se quiere discutir seriamente el estatus científico del marxismo es que sus críticos procedan con la misma rigurosidad, y no olvidar que esa tradición teórico-política, iniciada por Marx y Engels, fue enriquecida por la práctica de las luchas sociales en los más apartados rincones del planeta y por la reflexión de cabezas de la talla de Lenin, Trotsky, Bujarin, Kautsky, Luxemburgo, Korsch, Lukacs, Hilferding, Gramsci, Mao y Mariátegui, para no citar sino algunos. Estos representan distintas vertientes y desarrollos de un mismo macro-modelo teórico y sólo un espíritu muy ofuscado podría sostener que sus argumentos son idénticas repeticiones de las tesis contenidas en el Manifiesto. Sus contribuciones –variadas, en parte contradictorias, siempre incompletas— preservaron pese a sus divergencias las premisas teóricas y metodológicas centrales de sus fundadores. Pero más allá de este acuerdo inicial existe un amplísimo espacio en el que reinan el debate y la controversia. Decir, o insinuar, que la teoría marxista de finales del siglo XX es un corpus monolítico que ha permanecido inalterable durante cien años, es un gravísimo error" (Págs.: 513-514).

Y por otro lado, contrapone al marxismo el contenido animista y esotérico de la ideología burguesa, especialmente de su economía política, algo que ya estando presente en Marx, ha pasado desapercibido para muchos y que es decisivo para nuestro debate sobre la definición de cultura al que volveremos al final. Hablando sobre el neoliberalismo, Borón dice: "Las tesis de Friedman representan pues algo que va mucho más allá de lo estrictamente académico. Su laboriosa exégesis del pensamiento de Adam Smith, su reivindicación del liberalismo económico de fines del siglo XVIII y su firme adhesión al pensamiento mágico de esa época —evidenciada en la creencia animista de que una "mano invisible" regula las acciones de los hombres y ejerce una influencia bienhechora sobre el mercado— se revalorizan al proyectarse sobre la escena política de los estados capitalistas" (Pág.: 220). Y más adelante Atilio Borón vuelve indirectamente sobre el pensamiento mítico al hablar del "mito del mercado autorregulado" (Pág.: 248).

Más aún, el carácter mágico, animista y fetichista de la economía política burguesa se confirma mediante su evolución histórica, en la que ha primado la ciega práctica obsesiva por la máxima obtención de ganancias inmediatas sin tener en cuenta los efectos perjudiciales a medio y largo plazo, que la sesuda investigación teórica y "científica" anterior, previa a la práctica, destinada a minimizar en lo posible las consecuencias negativas. Semejante preocupación no ha existido nunca. La burguesía, dominada por su fetichismo mercantil, por la inversión de la realidad que le marca su ideología y por el animismo de su creencia en la "mano invisible", ha rechazado las teorías previas incluso en los momentos desesperados en los que debía buscar cómo salir de las crisis estructurales y sistémicas que le han acogotado en determinados momentos: "Esto jamás ha ocurrido en la historia económica internacional. No ocurrió con le keynesianismo, cuya codificación fue posterior a la adopción de nuevas políticas de intervención estatal puestas en marcha por los gobiernos antes de que en 1936 apareciera la Teoría General de Keynes. Tampoco ocurrió con el neoliberalismo, si bien se inspiraron en la producción teórica de Milton Friedman y Friedrich von Hayek, tuvieron más que ver con las iniciativas concretas tomadas por los gobiernos de Margaret Thatcher en el Reino Unido y Ronald Reagan en Estados Unidos a comienzos de la década de los ochenta que con los postulados de una secta esotérica que año tras año se reunía casi clandestinamente en Mont Pélerin, Suiza" (Pág.: 82).

Deberíamos precisar que el neoliberalismo, en su sentido bruto e inhumano actual, se aplicó por primera vez precisamente con la criminal protección militar de la dictadura militar de Pinochet en Chile, llevando a la práctica las recetas elementales de la Escuela de Chicago que procedían de las correcciones de las tesis iniciales de Friedman y von Hayek, una vez que, poco a poco, ese club fue recibiendo el apoyo económico y propagandístico, y más tarde político, de crecientes sectores de la burguesía imperialista. Sin embargo esto no debilita la fuerza de la tesis de Borón ya que, por un lado, muestra cómo y fundamentalmente, la teoría económica burguesa depende de las relaciones de fuerza sociopolítica entre las clases antagónicas antes que del rigor metódico de la teoría, ya que sólo después de que alrededor de 11000 personas fueron asesinadas y desaparecidas por la dictadura militar chilena, sólo después de la tremenda derrota de sus clases trabajadoras y de un empobrecimiento impresionante de las masas y de un impresionante enriquecimiento de la burguesía, de los militares y del propio dictador, sólo entonces, sobre este baño de terror social y beneficio burgués, los imperialismos británico y norteamericano aplicaron el neoliberalismo sin tener en cuenta su "teoría", solamente su eficacia. Pero, de la misma forma, cuando Friedman, von Hayek y otros "apóstoles neoliberales" estudiaron a Smith y especialmente a los denominados "neoclásicos" posteriores, a los que Marx llamaba muy correctamente "economistas vulgares" porque no aportaron nada nuevo a la teoría burguesa sino que la vulgarizaron, tampoco lo hicieron en base a su supuesto carácter científico, demostrado como totalmente nulo por la historia del capitalismo hasta los años '30 del siglo XX, sino por su obsesión fanática en rearmar ideológicamente a la burguesía internacional de la época.

Como veremos en su momento, la cultura realizada desde la ideología y el animismo, desde el fetichismo de la mercancía, se basa en la creencia de que la creatividad humana no guarda relación alguna con la materialidad de la producción de los valores

de uso, sino con el “espíritu”, con el “alma humana”, con el ‘élan vital’ bergsoniano, etc., dicho en forma general; y dicho en forma racista, xenófoba y chauvinista, que no rompe con lo anterior, la cultura guarda relación con la “esencia de un pueblo”, con su “espíritu nacional”, con su “destino universal”, etc. Ambas visiones tienen en común el desprecio de las condiciones sociales e históricas objetivas, preexistentes a cada generación concreta que ha mantener la cultura heredada del pasado, que le aparece ante sí como una cultura objetiva, ya existente al margen de su voluntad particular, y que ha de adaptarla, ampliarla y mejorarla en la medida de lo posible en respuesta a las nuevas realidades, o que, simplemente y en el caso opuesto pero también cierto, deja que se extinga por ella misma o que sea exterminada por una cultura más poderosa en sus soportes económicos, políticos y militares.

## 3.- TEORÍA DEL ESTADO

La naturaleza fetichista de la cultura burguesa se sustenta, junto a la alienación que le es inherente, en la definitiva supremacía del valor de cambio sobre el valor de uso. Ludovico Silva tiene escrito en una de las mejores obras sobre la alienación, que ésta se impone a la vez que se produce el tránsito generalizado del valor de uso al valor de cambio, a la mercantilización de todas las cosas. Una lectura mecanicista y economicista del marxismo ha llevado a muchos a cometer el error de creer que la alienación y el fetichismo surgen automáticamente, por la propia fuerza del desarrollo económico, reduciendo a segundo o tercer plano el papel crucial que ha jugado —y sigue jugando— la violencia estatal en el nacimiento y expansión del capitalismo. Se ha roto así la dialéctica entre lo económico y el resto de fuerzas integradas en la totalidad concreta que es el modo de producción capitalista. Negada la dialéctica de la totalidad, el marxismo ha sido troceado como se trocea un cadáver de animal para vender sus partes en el mercado de las pasajeras modas intelectuales burguesas, que se olvidan tan pronto como se compran. El complejo lingüístico-cultural, el proceso variable y cambiante de las identidades colectivas, populares y nacionales comprensibles si recurrimos a la categoría filosófica de la forma y del contenido, son separados así, como hemos visto, del resto de componentes de la realidad dada, sobre todo de las relaciones de fuerza entre explotadores y explotados, y del papel del Estado de los opresores.

Atilio Borón no comete estos errores groseros y toscos, pero muy frecuentes en quienes han vulgarizado el marxismo. Al contrario, no duda en afirmar que el capitalismo, que la democracia burguesa, que la civilización moderna han nacido y crecido gracias a "la dosis inaudita de violencia (...) un proceso de una crueldad pocas veces vista, una imposición violenta y respaldada por la fuerza estatal" (Pág.: 238) que acompaña a la formación histórica del capitalismo tanto en su opresión y explotación colonial como en la explotación asalariada en Europa. Todos los pueblos han padecido dosis inauditas de violencia, y bastantes la siguen padeciendo. En las Américas, el drama colombiano es un claro ejemplo con otros más. La violencia sufrida y la que se sufre pueden tener causas internas y endógenas, es la violencia ejercida por la clase dominante autóctona; causas externas, la violencia ocupante ejercida por el invasor, y la violencia mixta que sufre una nación ocupada a manos del invasor ayudado por la burguesía autóctona colaboracionista. Esta última modalidad, la tercera, la padecemos en Euskal Herria, y nada del problema de la cultura y lengua vascas, de la identidad de nuestro pueblo, es compresible sin el papel de la violencia estatal en la expansión capitalista.

La complejidad de la violencia, o de las violencias por decirlo mejor, exige a su vez de una definición no mecanicista ni instrumentalista del Estado que la aplica, o que las aplica. Borón también muestra aquí su dominio del método al ofrecer una visión del Estado como un aparato que cumple y refleja su vez y simultáneamente cuatro niveles: (a) un "pacto de dominación" mediante el cual una alianza clasista mantiene su poder, lo que no impide que, a la vez y (b) ese aparato disponga de una autonomía

burocrática y corporativa propias; lo que en parte explica que (c) sea también un escenario de lucha social por su control entre los opuestos bloques sociales, de modo que, como resultado de lo anterior, y (d) el Estado representa los "intereses universales" resultantes de la relaciones de fuerza expuestas en los puntos anteriores (Págs.: 469-470).

Más adelante, Borón insiste en la necesidad de reconocer la efectiva autonomía del Estado burgués para intervenir sobre la sociedad clasista, criticando las limitaciones instrumentalistas de Poulantzas; ahora bien, ser conscientes de que la autonomía relativa del Estado puede aumentar en determinadas coyunturas no debe cegarnos en la cuestión crucial de reconocer la dependencia estructural del Estado, de sus burocracias, con respecto al capitalismo: "Aunque en las coyunturas excepcionales en la que el estado adquiere amplios márgenes de autonomía —o que le permiten introducir reformas que van más allá de los puros márgenes del sistema— los gerentes estatales saben que ellos dependen de la capacidad de los capitalistas de generar un excedente (...) Sin el excedente generado por los empresarios el estado se convierte en una empresa inviable" (Pág.: 486).

Borón ha llegado a uno de los secretos del problema del Estado: el control del excedente social. La burguesía se reserva este derecho en exclusiva, y lo defiende a sangre y fuego. Además, la opresión nacional tiene una de sus causas directas, por no decir la razón esencial, en el control por parte del Estado nacionalmente opresor del excedente social acumulado y producido por la nación invadida. Incluso cuando el Estado ocupante se ve en la necesidad de conceder algunos derechos autonómicos o regionalistas al pueblo ocupado, incluso entonces nunca cederá el derecho ha apropiarse de su excedente, derecho que ha conquistado por las armas, por la invasión militar. Puede dar parte del excedente a los colaboracionistas que le ayudan en la ocupación de su propio pueblo, asegurando así esa mezcla pestilente e inmoral de egoísmo y docilidad, tan común en las clases propietarias de las fuerzas productivas que, por lo general, prefieren negociar la rendición y los costos de la ocupación con el invasor que enfrentársele totalmente y hasta la muerte, si fuera necesario.

Una parte de Euskal Herria, que no toda, tiene concedidas algunas atribuciones carentes de poderes decisorios en lo estratégico, es decir, en todas aquellas cuestiones que caracterizan a un Estado independiente aunque esté integrado en alianzas supraestatales, como es el caso de la UE. Las atribuciones autonómicas, empero, no llegan más allá de la tolerancia española, que cada día decrece aumentando el poder centralista y mermando el autonomista, en especial todo el control vasco de su excedente. Sin embargo, en la medida en que malviven algunas atribuciones secundarias, en esa medida también hay que reconocer que la administración autonómica dispone de una relativa autonomía con respecto a la parte de la sociedad vasca que controla de forma delegada.

La muy pequeña y controlada desde Madrid autonomía cultural que aún conserva el Gobiernillo Vascongado le permite potenciar todas aquellas partes especialmente conservadoras, burguesas y amorfas de la cultura vasca, en detrimento de las partes progresistas y críticas que se mantienen mal que bien en su cultura popular. Una cosa

son los pocos minutos de cultura vasca progresista que emite un canal de EITB a la semana, y otra, la opuesta, es el masivo, denso e inacabable diluvio de ideología burguesa que emiten todos los canales de EITB a la semana. La programación de EITB está pensada para beneficiar, en primer lugar, a la burguesía vasca y a su partido más representativo, el PNV; luego a toda política represiva contra la izquierda abertzale y a toda política de pacto y acuerdo con el Estado español ocultando su contenido de genuflexión y obediencia permanentes durante más de un tercio de siglo; y por último, a los partidos que puntualmente se someten al PNV en el gobiernillo y en las instituciones, sean españoles o vascos. En Nafarroa sucede otro tanto pero con la diferencia de que en este herrialde la burguesía regionalista y UPN no han necesitado tanto dotarse de un aparato propagandístico tan sofisticado como EITB.

Volvemos a recordar lo dicho por A. Borón sobre la autonomía relativa del Estado, que aumenta y decrece según las situaciones, porque nos permite avanzar en una hipótesis que no debemos excluir. Recordemos que la autonomía relativa del Estado consiste en que puede tomar decisiones que choquen con los intereses inmediatos de buena parte de la clase burguesa; por ejemplo, el mayor sindicato empresarial español, la CEOE y otras fuerzas españolas exigen una mayor y más rápida involución autoritaria y ultracentralista, españolista, contra Euskal Herria, mientras que perviven sectores políticos menos obtusos y cegatos, que comprenden que, a la larga, es más beneficioso para el capitalismo español sobornar al PNV y a UPN, aunque al borde del precipicio, que despeñarlos al abismo de la aplastante dictadura militar de ocupación española. Recordemos igualmente que la capacidad de dominación invisible del Estado aumenta en la medida en que sus tentáculos se difuminan al traspasar determinados poderes a instituciones paraestatales y extraestatales, de modo que se esfume en buena medida la responsabilidad última del Estado.

En este conjunto de fuerzas e intereses distintos pero atraídos por un mismo objetivo —la ganancia económica— se genera a su vez una compleja y multifacética interacción de voluntades conservadoras que se mueven en áreas sociales diferentes: desde los estrictos apartados del Estado español hasta los de las asociaciones de cualquier índole que aceptan en la práctica la dominación española y que rechazan en el fondo a la izquierda independentista y socialista. Dentro de este magma de fuerza cohesionado por el conservadurismo creciente, destacan dos grandes tendencias autoritarias. Una es la formada por las estructuras estatales, autonómicas y regionalistas, con sus correspondientes tentáculos insertos en la sociedad; y la otra es el conjunto de organismos, entidades y asociaciones que forman la “sociedad civil”, concepto que Borón critica, como veremos, que teniendo diversas tendencias ideológicas, empero y como acabamos de decir, se distancia y hasta se enfrentan a la izquierda independentista vasca.

Si tuviéramos tiempo aplicaríamos con toda precaución la teoría de los fractales a la autonomía relativa del Estado español y a la autonomía relativa del Gobiernillo Vascongado, para encontrar una relación de fondo entre ambos que nos explicase por qué también éste segundo, pese a su dependencia y supeditación definitiva hacia el primero, también dispone de su correspondiente autonomía de realizar sutiles e invisibles movimientos tácticos en conexión con sectores de la “sociedad civil” vasca,

actos no directamente económicos ni políticos sino de cualquier otra índole "civil", "democrática", "cultural", etc. Así, la burguesía puede ir movilizando contra la emancipación humana una apreciable cantidad de fuerzas conservadoras que, en apariencia, sólo se dedican a la "cultura" y no a la política, al "arte" y no a la economía, al "deporte" y no al sindicalismo. Los sectores más reaccionarios exigen que estas y otras movilizaciones de la "sociedad civil" en defensa de la "democracia" sean vociferantes y explícitas, con banderas al viento y marcialmente retransmitidas; pero los aparatos de Estado que han estudiado las doctrinas de guerra psicológica, y de baja y media intensidad desarrolladas por los servicios secretos y cuerpos militares especializados, saben que es más efectivo en determinados casos montar la tramoya de la "autonomía de la sociedad civil" que no es sino la parte correspondiente a la autonomía relativa del Estado y/o del gobierno autónomo de turno, logrando, por ejemplo, que sean "colectivos neutrales" y hasta "defensores de la cultura vasca" los que con "normalidad democrática" excluyan, marginen y repriman a los enemigos del Estado y de la burguesía colaboracionista. Ninguno de los dos se salpica ni ensucia con esa represión porque no han tomado parte en ella, pero son los primeros beneficiados.

## 4.- LUCHA POR LA DEMOCRACIA SOCIALISTA

Resulta innegable que aquí topamos con el problema de los dos sentidos opuestos que tiene la palabra "democracia", y también llegamos al problema sempiterno del rigor terminológico y conceptual, de llamar a las cosas por su nombre, en vez de buscar eufemismos o, en el peor y más frecuente de los casos, de invertir la realidad como un calcetín. J. P. Garnier en "Contra los territorios del poder" (Virus 2006), critica a la casta intelectual por "la voluntad de no saber" que le domina, por el abandono de los valores críticos y del rigor intelectual, de manera que: "'Capitalismo', 'imperialismo', 'explotación', 'dominación', 'desposesión', 'opresión', alienación'...Estas palabras, antaño elevadas al rango de conceptos y vinculadas a la existencia de una "guerra civil larvada", no tiene cabida en una "democracia pacificada". Consideradas casi como palabrotas, han sido suprimidas del vocabulario que se emplea tanto en los tribunales como en las redacciones, en los anfiteatros universitarios o los platós de televisión".

El premeditado empobrecimiento del lenguaje político y teórico, es igualmente denunciado por A. Borón, como es el caso de la palabra "pueblo" que "fue desterrada del lenguaje público y reemplazada por otras más anodinas, "la gente", por ejemplo, o más engañosas, como la "sociedad civil" o la "ciudadanía"" (Pág.: 54). Si tuviéramos tiempo, extenderíamos ahora mismo esta muy correcta y necesaria denuncia de Borón a sus valiosas críticas al "concepto" (¿?) de "multitud" de Negri. Es cierto que algunas veces Borón no duda en utilizar los conceptos de "sociedad civil", "ciudadanía" y "ciudadano" pero, por un lado, esa diferencia responde a la distancia temporal entre los textos de la que ya hemos hablado al principio y que el mismo Borón precisa en la página 45; y por otro lado, siempre lo hace encuadrándolos en un enfoque de crítica radical innegable e insistiendo en la realidad clasista y explotadora subyacente. Su afirmación tajante de que "sin la praxis creativa de los hombres y mujeres que son los protagonistas reales de la historia, el proyecto teórico y práctico de Marx puede frustrarse indefinidamente" (Pág.: 492), zanja cualquier posibilidad de imaginar una mínima ambigüedad en nuestro autor a la hora de aplicar la radicalidad conceptual. Más aún, en lo relacionado con la terminología sobre la "sociedad civil", que inicialmente aparece en el Marx denominado "joven" para ir desapareciendo luego rápidamente al ser desplazada por sus descubrimientos científicos, Borón siempre tiene en cuenta las condiciones sociales concretas en las que los marxistas han tenido que realizar su praxis, especialmente su componente teórica, como es el caso de Gramsci, a quien se debe en gran medida la recuperación de este concepto en las condiciones italianas. Nuestro autor le rinde honores por sus aportaciones pero reconociendo los efectos negativos que el contexto carcelario marcó sobre sus ambigüedades (Pág.: 465).

Partiendo, por lo tanto, de una exquisita intransigencia en cuanto al método, Borón propone unas reflexiones sobre la "democracia" que resultan totalmente valiosas para el capitalismo imperialista en general y para Euskal Herria en concreto, por mucha distancia que nos separa de las Américas. Lo primero que hace nuestro autor, siguiendo la pauta anterior sobre el rigor teórico-político, es hundir cualquier

pretensión reformista, requisito obligado para después poder debatir sobre la "democracia" sin envenenamientos e intoxicaciones ideológicas burguesas: "El derrumbe de las fantasías alimentadas por el "eurocomunismo" —tránsito continuo e indoloro hacia el socialismo, predisposición de las burguesías a aceptar caballerescamente el resultado de la lucha de clases, etc." (Pág.: 533). Recordemos que el eurocomunismo fue la "teoría" de los PCs más fuertes en Europa empezaron a crear desde finales de los '60 a partir de viejas doctrinas socialdemócratas, de una interpretación reformista de Gramsci, de un rechazo de la dialéctica marxista y hegeliana y de una vuelta al neokantismo.

En Euskal Herria y en los Estados español y francés, el eurocomunismo fue una de las "teorías" básicas en el ataque al derecho a la independencia del Pueblo Vasco, en la argumentación de que las vascas y vascos debíamos aceptar la "democracia" española y francesa, y de que, en cualquier caso, debíamos encauzar siempre nuestras reivindicaciones por los senderos legales marcados por la constitución monárquica impuesta por el franquismo y aceptada por ese eurocomunismo, y por la constitución francesa. El eurocomunismo transformo a las fuerzas represivas en "trabajadores del orden", a la casta intelectual que apenas se había opuesto a la dictadura franquista, en "fuerzas del arte y de la cultura", a la reivindicación republicana en aceptación incondicional de la monarquía franquista, y a los revolucionarios independentistas que no se arrepintieron ni desarmaron, en "terroristas". Por ser fieles a sus ideales, Eva Forest y Alfonso Sastre fueron detenidos, torturados y encarcelados, y luego abandonados por sus ex compañeros devenidos en eurocomunistas.

Atilio Borón no se limita a los recientes fracasos estratégicos del reformismo, sino que retrocede en el tiempo para dotar de mayor solidez a su argumentación, asumiendo las tesis luxemburguistas sobre la dialéctica entre reforma y revolución, demostrando como, al final, toda reforma, cualquiera de ellas, terminan reforzando el sistema explotador a no ser que se cumplan determinadas condiciones. ¿Cuáles son éstas? La autoexigencia que se impone Atilio Borón en cuanto a la exquisitez metodológica le lleva a buscar el apoyo de las mejores aportaciones. En este caso, para explicar cuáles son las condiciones que pueden evitar los efectos negativos del reformismo, no duda en citar a Przeworski: "Las reformas conducirían al socialismo si y sólo si 1) fueran irreversibles, 2) de efectos acumulativos, 3) conducentes a nuevas reformas, y 4) dirigidas hacia el socialismo. Como hemos visto, los socialistas reformistas han venido pensando desde la década de 1890 que las reformas cumplían todas esas condiciones y, por tanto, su acumulación llevaría al socialismo, pero hasta el momento eso no ha ocurrido" (Pág.: 321).

¿Qué sostenía esa tal Rosa Luxemburgo citada varias veces por Atilio Borón? Unas letras suyas valen como síntesis de su impresionante e imprescindible aportación al marxismo, una cita extraída del texto "Una vez más el experimento belga": "El terreno de la legalidad burguesa del parlamentarismo no es solamente un campo de dominación para la clase capitalista, sino también un terreno de lucha, sobre el cual tropiezan los antagonismos entre proletariado y burguesía. Pero del mismo modo que el orden legal para la burguesía no es más que una expresión de su violencia, para el proletariado la lucha parlamentaria no puede ser más que la tendencia a llevar su

propia violencia al poder. Si detrás de nuestra actividad legal y parlamentaria no está la violencia de la clase obrera, siempre dispuesta a entrar en acción en el momento oportuno, la acción parlamentaria de la socialdemocracia se convierte en un pasatiempo tan espiritual como extraer agua con una espumadera. Los amantes del realismo, que subrayan los "positivos éxitos" de la actividad parlamentaria de la socialdemocracia para utilizarlos como argumentos contra la necesidad y la utilidad de la violencia en la lucha obrera, no notan que esos éxitos, por más ínfimos que sean, sólo pueden ser considerados como los productos del efecto invisible y latente de la violencia".

De lo que se trata es de actualizar en las condiciones del capitalismo mundial de comienzos del siglo XXI los objetivos, estrategias, tácticas y métodos que desarrollaron los marxistas de la segunda generación en su lucha implacable contra el reformismo socialdemócrata eufórico por la aparente veracidad "científica" de las tesis bernsteinianas. Borón plantea la dialéctica de la superación de los "principios fundamentales del régimen democrático" mediante la intervención revolucionaria que debe "demostrar que la democracia es una herramienta eficaz para asegurar la transformación social y la construcción de una "buena sociedad"" (Pág.: 407). Semejante dialéctica se comprende mejor mediante la dialéctica previa entre "sustancia social y forma política" de la democracia que analiza el autor, mostrando cómo sólo el marxismo pudo lograr ya desde los primeros escritos esta unidad dialéctica entre sustancia y forma, (Pág.: 308), o dicho en otros términos, y con la pregunta clásica que Lenin rescató de los textos de Marx y Engels: "democracia ¿para qué clase?" (Pág.: 175). Tanto la pregunta como las posibles respuestas son de tanta importancia para nuestras preocupaciones actuales que necesitamos examinarla en detalle, lo que haremos en otro apartado posterior, centrándonos ahora en otras valiosas propuestas de Atilio Borón.

Pero demostrar que la democracia es una herramienta válida para la transformación social requiere, entre otras cosas, de cierta igualdad de recursos puestos a disposición de las clases enfrentadas, teniendo en cuenta la abrumadora superioridad global burguesa sobre el proletariado. Atilio Borón plantea algunos requisitos elementales para equilibrar parcialmente la gigantesca desigualdad de "medios democráticos" que beneficia a la clase capitalista. Uno de los requisitos es "emancipar la política de los mercados", es decir, que no sean las empresas y los sectores adinerados los que financian la propaganda y la acción política, logrando así la "transparencia de la vida política"; otro de los requisitos es, naturalmente, el "acceso irrestricto a los medios de comunicación". Pero ambos requisitos son inviables para las masas explotadas si carecen de medios económicos, lo que plantea el problema de las ayudas institucionales, o sea, de los recursos que el Estado otorga a las clases explotadas. Y aquí Atilio Borón afila su crítica llegando a la raíz del problema en este aspecto: la estrategia y la táctica burguesa de reducción de los gastos sociales y públicos, de reducción de los impuestos, etc., tiene como objetivo y como efecto debilitar económicamente al Estado de modo que éste disminuya sus aportaciones a la democratización política, ya que "un estado débil no puede financiar pública y transparentemente la vida política, por lo cual ésta pasa a depender exclusivamente de las clases y grupos dominantes, los únicos que cuentan con el

dinero para financiar la actividad de los partidos. Una vez concluido el acto electoral, los buitres adinerados se presentan por otra ventanilla del estado para exigir toda clase de prebendas y beneficios en desmedro del bienestar colectivo" (Pág.: 85).

Ahora bien, hemos hablado de un aspecto del problema, el de la igualdad de medios de acción político-parlamentaria, pero es que existe otro aspecto aún más decisivo que no es otro que el compuesto por la dialéctica entre los efectos de la represión política estatal y los efectos antidemocráticos de las formas de acumulación capitalista basadas en las represiones dictatoriales. En estos casos extremos, pero que tienden a crecer, la crítica de Atilio Borón es implacable: "Si en el pasado el desarrollo capitalista en América del Sur fue incapaz de constituir un régimen democrático-burgués estable y legítimo, su logro en los últimos años ha sido el haber dado origen a una nueva forma de dictadura, fundada en una intensificación y diversificación sin precedentes de la coerción estatal. La represión se ha convertido en un rasgo esencial, un verdadero sine qua non, y no un exceso momentáneo del nuevo orden económico. La lucha por la democracia, inclusive por los modestos logros de la democracia capitalista, implica por eso mismo el desmantelamiento de la modalidad de acumulación sostenida por las dictaduras, puesto que ninguna democracia será posible sin una modificación sustancial de las políticas económicas y sociales actualmente vigentes" (Pág.: 203).

En la Europa imperialista, más en algunas zonas que en otras, se está produciendo un endurecimiento represivo más acelerado y multifacético de lo que esperaban los "alarmistas" de hace dos décadas, cuando el neofascismo apareció como uno de los componentes de las fuerzas derechistas con implantación electoral y de masas. Aún estamos lejos de la realidad sudamericana más sangrante y brutal, pero las torturas y las desapariciones definitivas o transitorias también se aplican en la "civilizada Europa". Significativamente, las advertencias de los expertos en orden, control, vigilancia y represión habían advertido de la tendencia al alza de los "desórdenes sociales" en Europa antes de que estallara oficialmente la actual crisis capitalista en verano de 2008, implementando medidas represivas cada vez más duras reforzadas con las mejores tecnologías del momento. Dentro de esta dinámica, Euskal Herria es una especie de "nación cobaya" sobre la que la Internacional Represora experimenta los más recientes métodos de terrorismo e intimidación. Y todo indica que los efectos de la actual crisis agudizarán estas contradicciones.

Pero lo que más nos interesa de la cita de Borón es su totalmente correcta tesis de que "ninguna democracia será posible sin una modificación sustancial de las políticas económicas y sociales actualmente vigentes" porque desautoriza con mucha antelación los actuales intentos de repetir en forma de farsa y de trampa un supuesto neokeynesianismo para reducir en algo los efectos devastadores de la crisis sobre las clases trabajadoras, para reinstaurar unos mínimos democráticos. Antes de seguir, conviene recordar lo dicho en los comienzos de este texto sobre que el keynesianismo no fue una invención súbita de un cerebro aislado que gracias a su brillantez fue asumida y aplicada por unas burguesías agradecidas por el descubrimiento, sino que ya con anterioridad se habían aplicado soluciones empíricas que adelantaban lo básico de la teoría de Keynes. Dicho esto, Borón avanza en otra crítica necesaria por

cuanto el mito propagandístico sostiene, a partir de lo anterior, que se estableció un "diálogo" entre el reformismo y la burguesía a resultas del cual es instauró el "Estado del Bienestar" (¿?), el Estado-keynesiano unido al sistema taylor-fordista.

La propaganda sostiene que las luchas obreras y populares no tuvieron apenas o nada que ver con estas medidas decididas en otras instancias, tampoco cita a la presión de la URSS y al avance de las guerras de liberación nacional antiimperialista en muchas partes del planeta. El reformismo está interesado en mantener semejante ficción porque tiene pánico a la autoorganización de las masas trabajadoras, a su independencia política y teórica, necesitando, por el contrario, que las clases trabajadoras permanezcan pasivas e inertes a la espera de que el maná les caiga del cielo tras las negociaciones del reformismo con la burguesía. Atilio Borón resume así este asunto: "El Socialstaat tenía una materialidad propia que se fundaba en su capacidad para legalizar y administrar la reforma social. La democracia burguesa no podía socializar el poder político y los medios de producción, pero podía llevar adelante políticas muy activas de redistribución de ingresos y de reforma social que la dotaban de una profunda legitimidad ante los ojos de las clases populares europeas. Lo que antes aparecía como un fraude, en los años dorados de la posguerra se rebelaba como una promisoria realidad" (Pág.: 329).

Nuestro autor hunde tal propaganda demostrando contundentemente que el keynesianismo más que responder a una estratagema astuta y metódica de la burguesía y el reformismo para entontecer y amansar al proletariado, fue sobre todo producto de las luchas, movilizaciones y presiones obreras y populares, que lograron arrancar derechos y libertades al capitalismo en un contexto especialmente determinado por las contradicciones mundiales (Págs.: 330 y ss.). Confirmar la valía histórica de la lucha de clases como instrumento de mejora y avance social es especialmente necesario en estos momentos de caída libre en una crisis sistémica más grave que la iniciada en 1929 y, sobre todo, con contenidos nuevos, inexistentes en aquella época. Ahora bien, hemos visto cómo la casta intelectual devalúa y pulveriza el rigor del método crítico, y cómo despolitiza el pensamiento, es decir, anula el papel central de la síntesis dialéctica de las contradicciones hasta llegar a su raíz, a la explotación de la fuerza de trabajo y a la existencia de la propiedad privada de las fuerzas productivas. Hemos visto también cómo las reformas positivas apenas sirven de algo si no van dentro de una estrategia y de unos objetivos revolucionarios que también se plasman en la táctica, en las conquistas de las reformas como medios de acumulación de fuerzas emancipatorias. Hemos visto cómo el keynesianismo fue más que otras cosas, una respuesta defensiva del capital a la ofensiva obrera y popular.

La pregunta, entonces, es: ¿qué sucede cuando se debilita la fuerza obrera, cuando las clases trabajadoras cejan en sus avances y en su presión sobre la clase burguesa? La respuesta de Atilio Borón no deja lugar a dudas: entonces la sociedad se desploma en "el progresivo vaciamiento de contenidos y propósitos" de la democracia, que queda "convertida en una mueca monstruosa de sí misma, en un reseco cascarón cuya majestuosidad simbólica sería insuficiente para ocultar su tremenda hoquedad" (Pág.: 437). Para el tema que nos interesa, debemos interrogarnos sobre los efectos en la cultura o, mejor, los efectos contra la cultura que tiene la transmutación de la

democracia en un monstruoso cascarón hueco debido a la paralización de la iniciativa popular, al reforzamiento del poder burgués y de su alienación y fetichismo y, consiguientemente, al enriquecimiento de la casta intelectual que cobra pingues salarios por su "voluntad de no saber". Sólo hay una respuesta: empobrecimiento intelectual, castración de la creatividad, desecamiento del caudal crítico y, a la vez, envalentonamiento de los censores y represores, de quienes con la excusa de la "cultura" despolitizada se suman a la oleada autoritaria lanzada por la clase dirigente.

## 5.- CENTRALIDAD PROLETARIA Y MOVIMIENTOS

Pero imaginemos que el pueblo trabajador, las clases dominadas no se han tragado el anzuelo del reformismo, sus promesas, y han decidido seguir avanzando en su lucha revolucionaria por la ampliación e intensificación de la democracia concreta hasta llegar al momento de su

salto cualitativo de democracia burguesa y capitalista en democracia obrera y socialista. De ocurrir esto, que ha sucedido con más frecuencia de lo que admite la historiografía burguesa, se generaliza una dinámica que Atilio Borón resume así: “Las clases dominantes contemplan con zozobra el modo en que ese democratismo —que en un momento se encasilló en los límites de la “esfera pública”— se expande vigorosamente y penetra hasta el propio santuario de la burguesía: la fábrica. El irresistible avance de la democracia ahora desborda los amplios confines del estado para invadir las áreas “privadas”, otrora a salvo de la irrupción del elemento democrático, y eso es lo que galvaniza un fuerte bloque burgués que ha satanizado al estado keynesiano como la causa de la crisis política y de la “ingobernabilidad” de las democracias. La democratización del estado ya era de por sí prácticamente intolerable: por ello, la introducción de criterios democráticos en el proceso productivo, en las estructuras burocráticas, en la familia y hasta en las relaciones interpersonales es algo que va mucho allá de lo que la burguesía, y sus representantes están dispuestos a tolerar” (Págs.: 265-266).

Llegamos aquí a la respuesta a la pregunta que Borón, siguiendo a Lenin y a todos los marxistas, había planteado antes sobre “democracia ¿para qué clase?”. Sin embargo, como veremos, entramos también aquí a la laguna, al silencio que recorre el libro de nuestro autor: la ausencia de algo tan decisivo como es el consejismo, el sovietismo, el comunalismo obrero y popular, la autoorganización del pueblo trabajador al margen de la estructura política, sindical, institucional y cultural de la burguesía, a la dialéctica entre el contrapoder, el doble poder y el poder popular como dinámica ascendente que vertebra con avances concretos el avance revolucionario. Antes de analizar esta cuestión tenemos que seguir asumiendo las necesarias tesis de A. Borón sobre la centralidad del proletariado en el sistema capitalista como base imprescindible para la construcción de la democracia socialista:

“La centralidad del proletariado se desprende del lugar que esa clase desempeña en el proceso de producción y, por consiguiente, en el sistema de contradicciones que caracteriza a la sociedad burguesa. Que el proletariado constituya o no una clase mayoritaria es un dato accesorio al argumento marxiano. En ciertas etapas históricas eso fue así, pero esto no constituye un componente necesario de su razonamiento teórico. La centralidad de la clase obrera se arraiga en su singular inserción en el proceso productivo y su irremplazable papel en la valoración del capital, lo cual hace que sólo esa clase pueda —eventualmente— reunir las condiciones necesarias para subvertir el orden burgués. Que para el cumplimiento de su misión histórica necesita del concurso de otras clases y grupos sociales es tan evidente que ya desde sus

tiempos del Manifiesto del Partido Comunista Marx y Engels se encargaron de dejarlo claramente planteado" (Pág.: 524).

De hecho, la obtención por el proletariado del concurso y del apoyo de otras capas populares, de los movimientos sociales y de una amplia red de grupos y colectivos que pese a luchar por sus objetivos concretos tienden a acercarse y aglutinarse alrededor de la centralidad proletaria, esta experiencia que recorre toda la historia de la lucha de clases, ha vuelto a repetirse en las Américas recientemente como el mismo Borón reconoce (Págs.: 32-33). Las razones que explican por qué los denominados "movimientos sociales" terminan centralizándose alrededor de la clase trabajadora son simples de entender leyendo a Atilio Borón:

"Las reivindicaciones de los vecinos de las barriadas populares, de las mujeres, de los jóvenes, de los ecologistas, de los pacifistas y de los defensores de los derechos humanos no pueden ser plenamente comprendidas si no se las integra al marco más comprehensivo del conflicto social y la dominación burguesa. Todo esto no significa que su productividad pueda ser reducida a un eje clasista que las determina y condiciona. Estos movimientos no son un mero espejismo, un epifenómeno de la lucha de clases, sino que expresan nuevos tipos de contradicciones y reivindicaciones generadas por la nueva complejidad y conflictividad de la sociedad capitalista. Pero la dinámica de los movimientos sociales sería prácticamente indescifrable si no la situáramos en el contexto más global de las relaciones de clase y sus contradicciones estructurales. ¿Cómo comprender a las agrupaciones vecinales que demandan agua y luz, sin tomar en cuenta que el modo en que la burguesía ha acumulado y dominado ha sido el que condenó a millones de latinoamericanos a vivir en la indigencia? ¿Cómo interpretar las demandas de los organismos defensores de los derechos humanos, si olvidáramos por un instante que, en estos países, la burguesía y el imperialismo reiteradamente respaldó políticas represivas para preservar un orden social escandalosamente injusto? ¿Cómo el rechazo que la burguesía siente por los "verdes", si desconociéramos que su propuesta conservacionista es profundamente antagónica con la racionalidad predatoria del capitalismo?" (Pág.: 526).

Una vez más hay que reconocer que A. Borón parece que escribe pensando en Euskal Herria, en donde los "movimientos sociales", que denominamos en euskara herri mugimendua o movimientos populares, fueron una de las bases materiales decisivas para la recuperación de nuestra cultura al borde de la extinción, de la desaparición, a mediados del siglo XX. De hecho, la Feria del Libro y Disco Vascos de Durango fue creada por un incipiente pequeño movimiento popular que creció y se asentó con el tiempo. GEREDIAGA ELKARTEA existe hoy porque antes existió un movimiento euskaltzale, un movimiento a favor de la lengua y cultura vasca, que contra viento y marea, superando todas las trabas, prohibiciones y represiones de la dictadura y de la "democracia" posterior, ha llegado a ser lo que hoy es. Al margen de lo que pensemos sobre ella o contra ella, la dialéctica explica por qué nada es eterno, todo perece, toda lleva en su interior el contrario antagónico que se le enfrenta; y por tanto, la dialéctica explica por qué es decisiva la praxis humana. Significativamente, ha sido HIRU ARGITALETXE una de las primeras casas editoriales que, con algunas publicaciones, alertó sobre la tendencia creciente de los "movimientos sociales" a constituirse en

ONGs para recibir más ayudas públicas y privadas, y cómo, a partir de aquí, la conversión de buen número de ellas en meros aparatos de instituciones burguesas privadas, de bancos, empresas y transnacionales, y hasta de partidos políticos reformistas y reaccionarios, para, entre otros objetivos, facilitar la penetración de las firmas patrocinadoras en la "sociedad civil" y en los pueblos "subdesarrollados", para utilizar la terminología ONGera.

Uno de los mayores obstáculos que han de vencer los movimientos populares es el de la densa maraña legalista y administrativa de las burocracias múltiples pero unidas en su secretismo a ultranza. Borón está en lo cierto en su brillante disección de la obra de Tocqueville sobre la democracia capitalista yanqui, y en concreto en el punto sobre las tendencias a la burocratización de la sociedad burguesa. Ni Tocqueville ni Weber, pese a ser más exhaustivo en sus investigaciones que el primero, pudieron descubrir las razones de la burocratización, y solamente con Marx y Engels se inicia el estudio verdaderamente científico-crítico al respecto. Borón no cita al clásico Michels, discípulo de Weber, pero no es necesario porque dice lo sustancial. Sin embargo debemos matizar su tesis de que la crítica marxista de la burocracia está aún poco desarrollada: "Y decimos apenas "punto de partida" porque la elaboración de una crítica marxista al fenómeno de la burocracia en el capitalismo moderno está recién ahora dando sus primeros pasos, y son bien pocas las proposiciones teóricas que existen sobre el particular" (Pág.: 293).

Pensamos nosotros que la crítica socialista en general, de la que forman parte la marxista y la anarquista, de la burocracia burguesa está muy desarrollada porque, por lo general, se ha movido en el nivel genético-estructural, tomando referencias críticas incluso de Hegel. Y la crítica marxista, que no debe confundirse con la palabrería de Castoriadis, añade además después las críticas a la burocratización stalinista que, a la fuerza, son también críticas al capitalismo por cuanto la ley del valor, que es la base de la burocracia, unía al primero con el segundo. Borón coincide con nosotros también en esto al referirse a Trotsky (Pág.: 504). La matización que introducimos es que Borón silencia el papel de la autoorganización aunque hable de "movimientos sociales", siendo la autoorganización con su consigna de control obrero y popular una crítica práctica radical del burocratismo en cualquiera de sus formas, y el marxismo ha teorizado mucho el control obrero y popular como arma del poder consejista y de los soviets, de la comuna.

Desconocemos cuándo data Borón el nacimiento del capitalismo "moderno", pero tiene parte de razón ya que la burocracia se ha multiplicado exponencialmente a raíz de las exigencias administrativas surgidas durante la guerra mundial de 1939-45, agudizándose con la mal denominada "guerra fría" posterior, que fue incandescente en la mayor parte del mundo, y sobre todo a raíz de la crisis de finales de los '60 del siglo XX, del neoliberalismo posterior y de la financiarización actual. Nuestro autor no desconoce esta dinámica, de hecho la cita con otras palabras al hablar sobre cómo el capitalismo ha sabido imponer "un radical desplazamiento de los ejes de debate social y político" (Pág.: 363) en beneficio de la clase dominante. La "crisis del marxismo", que el mismo Borón analiza con su perfecto dominio de la dialéctica desmontando muchos tópicos (Págs.: 501 y ss), explica en buena medida que se hayan olvidado las críticas

antiburocráticas del marxismo, que se hayan olvidado las luchas antiburocráticas de las clases explotadas, que se hayan prestado oídos a las mentiras y falsificaciones de la propaganda imperialista. Aun así, seguimos echando en falta en Borón un análisis explícito de la autoorganización, tarea que roza muy frecuentemente, pero sin cruzar el umbral, como veremos. Y es una pena porque la burocratización de los "movimientos sociales" implica entre otras cosas y primero, su alejamiento de la realidad, y después y en muchos casos, el inicio de su integración en la "normalidad" institucionalizada.

La absorción de los movimientos populares, del sindicalismo sociopolítico radical, de otras organizaciones y partidos obreros y revolucionarios, es un peligro permanente en el capitalismo entre otras cosas porque los medios de chantaje, coerción y cooptación burguesa, y el obstruccionismo realizado por las burocracias, tienen a su favor la previa dominación ideológica existente. Según ésta, lo "normal" es el orden y la ley, y la "normalidad democrática" es esa ley y orden envueltas en el celofán parlamentario. Sobre todo y reforzando lo anterior, presiona la capacidad de subsunción del trabajo en el capital, algo ya demostrado por Marx y en lo que no vamos a extendernos. La subsunción del trabajo en el capital se extiende también a la subsunción de la cultura popular en la cultura oficial, dominante y esencialmente unida al proceso de explotación de la fuerza de trabajo y de reproducción de las condiciones de explotación. Como hemos visto, la violencia del Estado, y otras formas de violencias paraestatales y extraestatales, actúan a su vez en esta dinámica global.

Cuando existe opresión nacional, los movimientos populares están siempre rozando el borde de la desaparición debido a la interacción de, como mínimo, cuatro presiones simultáneas: una, la represiva directa o indirecta del Estado, con todos sus recursos; dos, las presiones en contra del gobiernillo autonomista y regionalista, que colabora con la represión estatal, y que busca la asfixia de los movimientos populares independentistas para apoderarse de sus restos debilitados utilizándolos en beneficio de la burguesía autonomista y regionalista; tres, la cooptación por la "sociedad civil", la integración en el progresismo reformista que se ha ido escindiendo de la izquierda independentista y revolucionaria; y cuatro, el agotamiento generacional al envejecer el grupo motor que no se ha preocupado por engarzar con la juventud, o que no lo ha logrado por diversas causas. De todos los movimientos populares, el que se dedica al impulso de la cultura y de la lengua es uno de los que más peligro corre de integración en el segundo y tercer bloque por las posibilidades que ofrece la "cultura" para caer en la divagación neutralista y equidistante de los supuestos "extremos", del Estado opresor y de la "minoría radical".

Recordemos que desde hace un tiempo el PNV intenta apropiarse del término abertzale calificando como "izquierda radical" al independentismo socialista que ha sido el único que históricamente ha defendido los derechos nacionales vascos; y recordemos igualmente que sectores del tercer bloque se autodefinen como pertenecientes a la "izquierda abertzale" pero rechazando la "violencia" y aceptando sólo la "democracia". Queremos decir con esto que existen maniobras de divertimento y falsificación de conceptos arraigados gracias al sacrificio y heroicidad de generaciones enteras que hace décadas aprendieron que ni el PNV ni el "nacionalismo

democrático" querían y podían luchar decididamente por la emancipación completa de Euskal Herria. La destrucción de esta legitimidad, el desarraigo de los conceptos, es relativamente más fácil en el área de la cultura que en otras porque todo lo relacionado con ella es más propenso a caer en la demagogia abstracta, en la palabrería lábil y fútil que se basa en la cultura como valor de cambio, como mercancía, en vez de en la cultura como administración colectiva de los valores de uso. HIRU ARGITALETXE se caracteriza por una praxis basada en el valor de uso de la cultura desde un profundo vasquismo y desde una visión internacionalista que sólo puede sostenerse en un independentismo vasco demostrado durante más de tres décadas. ¿Pueden demostrar lo mismo otros?

¿Cómo lograr que los movimientos populares no desaparezcan engullidos por el agujero negro de la "normalidad" o aplastados por la represión estatal y colaboracionista? Una vez más la respuesta nos la ofrece Atilio Borón: logrando su inserción en el proceso productivo y en el irremplazable papel que el pueblo trabajador juega en la valoración del capital. En la medida en que estas condiciones se mantengan, existirán las razones objetivas y subjetivas que hacen que los movimientos populares engarcen con la centralidad proletaria, con la centralidad del pueblo trabajador, siendo un componente decisivo de la lucha de liberación. Pero en la medida en que se rompan esas ligazones ancladas en la cotidianeidad de la explotación, en la medida en que los movimientos se separen de la realidad opresiva y deriven hacia tesis neutralistas, en esa medida serán absorbidos por el capital. En lo relacionado con la cultura, ello quiere decir que los movimientos populares han de potenciar todos aquellos componentes críticos y emancipadores que forman parte de la cultura popular, han de descubrir dentro el potencial emancipador que contienen partes más o menos amplias de la cultura popular y han de demostrar su imbricación con la lucha que libra el pueblo trabajador contra la explotación asalariada, la opresión nacional, la dominación lingüístico-cultural y contra el sistema patriarco-burgués.

Nos acercamos a la piedra basal del tema que nos interesa, a saber, la valía del texto de Atilio Borón publicado por HIRU ARGITALETXE para comprender por qué esta editorial y dicho libro han sido reprimidos por GEREDIAGA ELKARTEA. Sin embargo, hemos topado con un vacío, que no con un error y menos con una falsificación del marxismo, en una cuestión a nuestro entender importante: la de la autoorganización popular y obrera, de la cual HIRU, así como BOLTXE KOLEKTIBOA, son impresionantes demostraciones. Hemos visto cuánta razón tiene Atilio en su defensa de la centralidad proletaria, en sus relaciones con los "movimientos sociales" y en el importante papel que éstos juegan y han de jugar en la lucha revolucionaria mundial. Debemos, para ir acabando, dar los dos últimos pasos: uno, mostrar dos ausencias en el planteamiento de nuestro autor, dos vacíos que nos remiten a una cuestión ante la que el Estado burgués reacciona con toda su brutalidad sanguinaria e inhumana, con el terror absoluto, con la iniquidad; y otro, basándonos en todo lo visto plantear el problema de la cultura y de la lengua desde el valor de uso y desde la visión del ser comunal que habla por sí mismo.

## 6.- PROPIEDAD PÚBLICA O PROPIEDAD PRIVADA

Releamos las siguientes palabras de Atilio sobre el proceso mediante el cual la lucha democrática de las personas explotadas "(...) se expande vigorosamente y penetra hasta el propio santuario de la burguesía: la fábrica (...) La democratización del estado ya era de por sí prácticamente intolerable: por ello, la introducción de criterios democráticos en el proceso productivo, en las estructuras burocráticas, en la familia y hasta en las relaciones interpersonales es algo que va mucho allá de lo que la burguesía, y sus representantes están dispuestos a tolerar". Para el marxismo, el "santuario" es la producción de mercancías, de valor, de valoración del capital, de plusvalía, o en palabras de nuestro autor: la fábrica. ¡Que no nos quiten las fábricas, que no nos expropien de nuestra propiedad privada! Este es el canto de guerra, el llanto de dolor y el alarido de pánico de la burguesía. El capital puede negociar y ceder en muchas cosas, puede sacrificar incluso reyes y dictadores, presidentes y generales, puede y de hecho lo hace, cambiar lo accesorio para mantener y reforzar lo decisivo: la propiedad privada de las fuerzas productivas, la posesión de su Estado y su monopolio de la violencia represiva, exterminadora.

La producción, la burocracia, la familia y las relaciones interpersonales forman una unidad que opera dentro de la reproducción de las condiciones de producción, por eso son intocables para la burguesía. La derecha y la extrema derecha católica, fascista y machista española activan sus presiones en todos los sentidos, incluidas las movilizaciones de masas, para "salvar la familia", para "cristianizar las relaciones interpersonales". A la vez, la casta judicial española, dotada de derechos exclusivos, se defiende con uñas y dientes para mantener sus privilegios preburgueses y tardofeudales. Por su parte, la burguesía autoorganizada en la CEOE y en otras instituciones presiona al Estado para que multiplique la explotación asalariada y garantice el orden en el proceso productivo. Cuando la lucha de masas ataca estos pilares, la civilización burguesa entera tiembla y se tambalea.

Borón está en lo cierto, y sigue en lo cierto cuando explica con sofisticado detalle y lo recalca con preguntas básicas, cómo y por qué los "movimientos sociales" entroncan con la centralidad proletaria. Existe una directa conexión entre, por un lado, el control obrero de la producción, el control democrático de la burocracia, la lucha de superación de la familia patriarco-burguesa y la superación cotidiana de las relaciones interpersonales patriarco- burguesas, y por otro, la autoorganización del pueblo trabajador en consejos, en soviets, en asambleas, en comunas. La conexión no es otra que la práctica autoorganizativa, inseparable de la práctica autogestionaria, autodeterminista y de autodefensa. En todas ellas actúa a la vez la organización u organizaciones revolucionarias de vanguardia, creando la dialéctica entre la lucha espontánea y la lucha organizada, sin la cual no se comprende la historia de la lucha de clases.

De hecho, cuando Borón asume la expresión "insurrección espontánea" en la Argentina de invierno de 2001 (Págs.: 29), cuando recuerda al Lenin de entre febrero y octubre de 1917 (Pág.: 31), y cuando habla de las luchas en Bolivia y Ecuador mostrando cómo "en la

mayoría de los casos la imponente movilización popular se esfumó en el aire poco después de consumado el desalojo del gobierno (Pág.: 32), en todos estos casos, en otros más, está citando la dialéctica organización/espontaneísmo en la que la autoorganización en comités, asambleas, soviet, consejos, comunas, etc., juega un papel central. Pero estos conceptos no aparecen en ningún momento en su libro, salvo error de lectura por mi parte, aunque no se puede entender nada de la dialéctica que emerge de la centralidad proletaria y se plasma en la interacción entre la "conciencia-en-sí" y "conciencia-para-si" del pueblo trabajador si no se la ve dentro de la autoorganización independiente del trabajo en su lucha contra el capital. La Comuna, el Soviet, los Consejos Obreros, o como queramos denominar a esta constante histórica está teorizada en lo básico, embrionariamente aunque sin citarla, en los textos iniciales de Marx y Engels, y van tomando cuerpo hasta aparecer ya con más forma teórica a raíz de la oleada revolucionaria de 1848, para concretarse definitivamente tras 1871.

Decimos que se trata de una laguna en su texto y no de un error, o de un rechazo explícito de este componente insustituible del marxismo porque Atilio ofrece una definición casi exacta del tema en cuestión: "En Bolivia y en Ecuador demostraron la excepcional productividad que pueden tener los movimientos cuando, sin dejar de serlo, son al mismo tiempo capaces de darse una estrategia político-institucional que combine la lucha en las calles con las urnas" (Págs.: 33-34). Salvando las distancias histórico-genéticas y centrándonos en lo genético- estructural, no cometemos ningún exceso al decir que basta cambiar "movimiento" por consejo, soviet o comuna, y añadir además de lucha en las calles, también lucha en las fábricas, cuarteles y campos, para obtener un análisis que hubiera sido aplaudido por el Lenin que ideó la consigna de "¡Todo el poder a los soviets"!

Que no cometemos ningún exceso se demuestra con la lectura de las siguientes palabras de Borón: "El hostigamiento abierto o encubierto de los Estados Unidos, los intentos golpistas, la criminalización internacional, el sabotaje económico, la manipulación mediática y las "campañas de terror" se combinan con las "condicionalidades" de las instituciones financieras internacionales para tratar de ahogar en su cuna cualquier proceso emancipatorio (...) Nuestra historia muestra que aún los proyectos reformistas más tímidos desencadenaron rabiosas contrarrevoluciones" (Pág.: 34). De nuevo, en el nivel de lo genético-estructural, basta cambiar el nombre de la potencia imperialista dominante en la época y en el espacio concretos, por ejemplo, quitando el de los Estados Unidos y poniendo el de Alemania, Estado francés, Gran Bretaña, etc., o el de alianzas interimperialistas dirigidas por al potencia dominante en ese momento, para ver que se trata de un cita que describe lo esencial de todos los procesos revolucionarios sofocados militarmente, empezando por la revolución alemana y europea de 1848, pero sobre todo la de la Comuna de 1871, hasta hoy mismo. Y en todos ellos, con alguna peculiaridad en la de 1848 por la fuerza relativa de la pequeña burguesía revolucionaria, en todos ellos estuvieron activos los "movimientos" citados por Borón, es decir, la autoorganización obrera y popular con su rica complejidad expresada en consejos, soviets, comunas, etc.

Por tanto, no hay base alguna para criticar de error y menos de antimarxismo a Atilio

Borón en esta cuestión clave. Pero sí se nos plantea una duda más profunda cuando no encontramos ni en estos temas capitales ni en todo el extenso libro, salvo descuido por nuestra parte, una sola referencia sustantiva a las naciones autóctonas, indias u originarias, como queramos denominarlas. Duda tanto más llamativa cuanto que sin su intervención abrumadora no se hubieran producido los "movimientos" que derrocaron gobiernos en Bolivia y Ecuador, por seguir en los temas elegidos por el autor. Más todavía, y entrando a lo que une a la autoorganización obrera y popular con las luchas de las naciones indias, nuestra duda nos lleva a la pregunta de por qué no habla para nada de la estratégica reivindicación de lo comunal, de la propiedad comunal, de lo que ella implica tanto en las conurbaciones, latifundios y pequeños pueblos urbanizados en los que las masas trabajadoras luchan por recuperar lo que es suyo, y las idénticas luchas indias por mantener y recuperar sus tierras comunales, los ayllus, por ejemplo, como sistema de producción y reproducción que, sin caer en visiones románticas, engarzan directamente con la visión comunista de los últimos estudios de Marx.

Argentina, por poner un caso, fue y es uno de los focos actuales de re-experimentación de la práctica permanente de las clases explotadas, incluidas las campesinas precapitalistas, por recuperar sus fábricas, sus infraestructuras, sus campos, sus bosques, sus domicilios e incluso los espacios públicos y privados de las clases dominantes, las escuelas, las iglesias, los ayuntamientos, los cuarteles, los bancos. La recuperación de lo comunal, de lo que es producto del trabajo humano colectivo, de lo que es imprescindible para que la comunidad pueda existir y crear, todo esto es esencial al comunismo como teoría y a la práctica diaria cuando llega a un nivel de fuerza y autoorganización que le enfrenta a la propiedad privada. Y aquí no hay más remedio que fusionar esta reivindicación radical de lo común en el capitalismo con la radical reivindicación de lo común en las naciones indias, exigencia que se está expandiendo por todo el planeta como se ve al estudiar las recientes luchas de las naciones originarias preclasistas de la amplia zona del Kalahari africano y circundantes, o de las extensiones australianas de los denominados "aborígenes".

Desde una visión de historia larga, por citar a Braudel pero sin caer en sus limitaciones, podemos introducir sin mayor riesgo teórico el ayllu o cualquiera otra forma de autoorganización colectiva como las comunas campesinas que con sus contradicciones, altibajos y adaptaciones han resistido mal que bien hasta el arrasador ataque capitalista expropiador inherente a su acumulación de capital por desposesión, como la define correctamente D. Harvey, dentro de la experiencia praxeológica del movimiento obrero mundial desde sus primeras ocupaciones de talleres en la Gran Bretaña de finales del siglo XVIII, para destruirlos, hasta la muy reciente ocupación de fábricas en California, EEUU, pasando por Argentina en cuanto parte de una lista inagotable en la que Euskal Herria aparece con fuerza propia. Al margen de la suerte que corra la muy reciente lucha de recuperación de fábricas en California, o de la capacidad de resistencia y crecimiento de las recuperaciones argentinas, lo que es innegable es que existe una conexión genético-estructural que recorre a las luchas por la recuperación de la propiedad común y colectiva en las sociedades precapitalistas y en las capitalistas, a pesar de sus diferencias entre modos de producción.

Que la propiedad privada, en cualquiera de sus formas históricas de existencia, es el límite infranqueable ante el que se detiene la tolerancia o las concesiones oportunistas de las clases propietarias, es una lección incuestionable, una verdad absoluta y objetiva que coexiste bajo y unida a la verdad relativa y los opuestos contenidos subjetivos que las contradicciones sociales de cada fase histórica le añadan o le quiten. Que la iniquidad de las clases propietarias llega a lo inimaginable hasta que ocurre, se demuestra cuando se masacran la denomina "guerra civil" y la resistencia nacional, también es otra lección aplastante; y que en síntesis, lo que metafísicamente, con perdón, podríamos definir como el "mal absoluto" aparece cuando a la "guerra civil" y a resistencia nacional se le reconoce su contenido patriarcal, de explotación de sexo-género en cuanto especial "instrumento de producción" al decir de Marx y Engels en el Manifiesto Comunista, entonces nos topamos ante Moloch exigiendo que a sus pies se depositen universos de sangre. Según el método científico-crítico, se descubre una de las razones del insuperable fracaso de la teología para explicar el misterium morten al topar con el inminente riesgo de expropiación social de la propiedad privada, realizándose el sueño humano de la propiedad colectiva, comunal y comunista.

La lucha por lo comunal y contra la desposesión y la propiedad privada, sea de las naciones originarias en sus enfrentamientos con las transnacionales o de la clase trabajadora moderna, sea de los pueblos invadidos o de "movimientos sociales", termina planteando antes o después otros dos problemas a cada cual más importante, el de las formas más o menos duras de explotación y el de la ocupación de la fábrica, de la barriada popular, de los bosques y desiertos, de los campos de labranza y pastoreo, del territorio en general. Maquiavelo, en los albores del capitalismo, escribió lo que El Príncipe:

> "Los espartanos ocuparon Atenas y Tebas, dejaron en ambas ciudades un gobierno oligárquico, y, sin embargo, las perdieron. Los romanos, para conservar Capua, Cartago y Numancia, las arrasaron, y no las perdonaron. Quisieron conservar a Grecia como lo habían hecho los espartanos, dejándoles sus leyes y su libertad, y no tuvieron éxito: de modo que se vieron obligados a destruir muchas ciudades de aquella provincia para no perderla. Porque, en verdad, el único medio seguro de dominar una ciudad acostumbrada a vivir libre es destruirla. Quien se haga dueño de una ciudad así y no la aplaste, espere a ser aplastado por ella. Sus rebeliones siempre tendrán por baluarte el nombre de libertad y sus antiguos estatutos, cuyo hábito nunca podrá hacerle perder el tiempo ni los beneficios. Por mucho que se haga y se prevea, si los habitantes no se separan y se dispersan, nadie se olvidará de aquel nombre y de aquellos estatutos, y a ellos inmediatamente recurren en cualquier contingencia, como hizo Pisa luego de estar un siglo bajo dominio florentino. (...) El recuerdo de su antigua libertad no les concede ni puede concederles un momento de reposo. Hasta tal punto que el mejor camino es destruirlas o radicarse en ellas".

Atilio Borón entronca con el análisis de Maquiavelo y, como marxista, lo supera e integra en una visión más científico-crítica de los métodos capitalistas. Maquiavelo tuvo el mérito de, por un lado, descubrir las diferencias histórico-genéticas de las

diversas tácticas de dominación; y por otro lado, de encontrar la conexión genético-estructural entre el imperialismo espartano, el romano y el del incipiente capitalismo mercantil del norte de Italia, conexiones por debajo de las diferencias entre los modos de producción ya que atañen tanto a la obtención de un excedente extra mediante el saqueo y desposesión masiva con invasiones, como a la ampliación de la propiedad privada de las clases dominantes invasoras. La sofisticada capacidad analítica de Borón le lleva, basándose en la mejora del método de Maquiavelo, a insistir en que el capitalismo ha desarrollado múltiples métodos, aparatos y sistemas de coerción y violencia que aplica según sus necesidades concretas. No se puede cometer en error infantil de calificar como fascismo a todo sistema genocida, viene a decir nuestro autor, y tiene razón. En contra de las deformaciones formalistas del marxismo, por ejemplo, su brillante análisis sobre la naturaleza concreta y particular, aunque no singular, del fascismo, muestra que no se le puede generalizar, absolutizar y universalizar como el único recurso de las burguesías, ya que existen otros, especialmente en las Américas el "Estado militar" (Págs.: 91 y ss).

Dependiendo de las circunstancias y de las necesidades, las burguesías intentan aplicar tal o cual forma de dominio. Las izquierdas somos propensas a caer en el dogmatismo simplón, en el formalismo y en el calco al toparnos con realidades nuevas que no cuadran con el Lecho de Procusto. Alargamos o recortamos la teoría para que cuadre con la realidad, y si no podemos hacerlo, peor para la realidad. De este modo, la teoría se desnaturaliza en mera ideología dogmática, y no somos capaces de actuar como Teseo que no dudó en cortar los pies y la cabeza de Procusto, de la ideología que ha suplantado al marxismo. Borón si lo ha hecho cortando la simpleza generalizadora de que todo es fascismo y planteando la tesis del "Estado militar" que debemos considerar detenidamente por sus repercusiones previsibles:

> "El surgimiento de las fuerzas armadas como el partido orgánico de la gran burguesía monopólica y sus fracciones aliadas afrontado un período de crisis hegemónica. Es pues la propia institución militar la que aparece como el "partido de orden" en un momento en el que entran en crisis las diversas formas políticas con las cuales se pretendió resolver, durante varias décadas, la quiebra del estado oligárquico liberal. La cuestión de la hegemonía burguesa es entonces provisoriamente resuelta por el capital monopolista internacional, que dirige una coalición que también incorpora a otros sectores de las clases dominantes y algunas capas de la pequeña burguesía. Por consiguiente, el "estado militar" pasa a ser un recurso mediante el cual se pone fin a un extenso de crisis orgánica y se refunda la supremacía burguesa (...) es la institución militar la que asume la representación política del nuevo bloque dominante y la que convierte —merced a un complejo sistema de mediaciones y compromisos económicos y político-ideológicos, no exentos de contradicciones— el predominio de la burguesía monopolista en el proceso productivo en dominación política sobre el conjunto de la población" (Págs.: 149-150).

Trasladándonos a la Unión Europea y salvando todas las distancias, la tesis de Borón nos abre algunas interrogantes sobre una posible "evolución blanda" en el mismo sentido. No debemos descartarla. De hecho, el propio Borón, siguiendo con la línea

argumentativa de G. Therborn, nos advierte que "en la sociedad capitalista no existen reaseguros que impidan la reversión hacia formas despóticas de dominio burgués" (Pág.: 182). Sabemos, por ejemplo, que en los Estados Unidos funcionan en la sombra poderes militares profundamente imbricados en la administración económica, política y cultural, y que desde la crisis capitalista actual golpea con fuerza, el poder militar yanqui está preparando medidas represivas internas insospechadas anteriormente, en épocas de "normalidad". En la UE se están otorgando poderes político- militares a la OTAN que aumentan sus atribuciones de intervención represiva dentro de Europa a niveles inimaginables anteriormente. De hecho, en la historia reciente de la "democracia europea", el "Estado militar" ha revoloteado por sobre nuestras cabezas: recordemos la directa alusión a una intervención militar por parte de De Gaulle para derrotar las luchas sociales de mayo de 1968; recordemos a la Italia de los '70, cuando se idearon golpes militares con el consentimiento de la OTAN y de los EEUU para aplastar al "peligro comunista", tarea que el PCI cumplió más eficazmente. Sin ir muy lejos, la constitución monárquica española impuesta por la alianza entre el tardofranquismo y el PSOE y del PCE, y rechazada por el Pueblo Vasco, instauró un verdadero "Estado militar" dentro del supuesto "Estado de derecho", ya que su Título VIII otorga a las Fuerzas Armadas derechos y obligaciones esencialmente políticas fuera del control de la "democracia".

La tendencia a un "Estado fuerte" recorre toda la UE, reforzada por la extensión de sistemas represivos policíaco-militares preparados para reprimir en las inmensas conurbaciones que se sucede unas tras otras por grandes extensiones de la UE. Se está produciendo una simbiosis y una fusión entre tareas militares y policiales. Y aunque la gran diferencia actual con respecto a la burguesía monopolística y al resto de la estructura de clases en aquél continente, viene marcada por el abismo productivo y reproductivo que separa el euroimperialismo y el capitalismo dependiente latinoamericano, aunque es y será así, empero no podemos desdeñar la tendencia militarista de la UE como de todo el capitalismo mundial.

De cualquier modo, lo que ahora nos interesa en este comentario sobre el libro de Borón publicado por HIRU ARGITALETXE no es dicha tendencia obvia, que también, sino sobre todo su valía para entender la tendencia conservadora y autoritaria que recorre Europa y Euskal Herria y que se ha plasmado en la represión de la casa editora del libro, es decir, el problema de la derechización de una parte de la cultura. En este sentido, la tesis de Borón sobre el "Estado militar" y sus múltiples críticas a las violencias reaccionarias, a la represión y a la conculcación de los derechos elementales, toda su obra en suma, nos lleva a un tema que desarrollaremos en la última parte de este comentario, a saber: ¿qué efectos tiene la violencia represiva, el terrorismo de Estado que practican el fascismo y el "Estado militar" sobre la cultura de un pueblo?

Una de las funciones del Estado capitalista es la de aplicar la "pedagogía del miedo", según la sabia expresión de R. Rodríguez Molas, con métodos más numerosos y perfeccionados que los que tenían los asirios para ejercer su dosificación del "terror calculado" como afirma G. Chaliand. Solamente quienes tienen una visión superficial y etérea de la cultura pueden creer que ésta no sufre los efectos desquiciantes del terror

calculado y de la pedagogía del miedo aplicados permanentemente por el Estado, más cuando es un Estado nacionalmente opresor. No podemos extendernos ahora en las relaciones entre la angustia, el miedo y el terror, pero teniendo en cuenta que forman hitos, pasos y fases de un proceso social ascendente, podemos asumir con totalmente ciertas las palabras de E. Crenzel en su texto: "Cartas a Videla: una explicación sobre el miedo, el terror y la memoria", en "Miedos y memorias" (ComunicArte 2006): "El terror interviene desmantelando o desestructurando las defensas operativas de los sujetos, quebrando sus imaginarios sociales y sus recursos personales preexistentes".

Reestructurar las defensas operativas y el imaginario social de los sujetos afectados por el proceso de angustia-miedo-terror, es una de las tareas urgentes que asume la memoria colectiva de todo pueblo traumatizado e impactado por situaciones extremas como una dictadura militar prolongada y feroz. La memoria es selectiva y el colectivo afectado hace esfuerzos apreciables por superar los traumas y el desmantelamiento referencial sufrido. Sin mucha radicalidad, J. K. Herranz y N. Basabe ya demostraron hace una década en "Identidad nacional, ideología política y memoria colectiva" ("Psicología política" No 18. Mayo 1999) cómo y en qué se diferenciaban la identidad nacional-española y la por los autores denominada "identidad-étnica vasca" a raíz de los recuerdos sobrevivientes de la denominada "guerra civil española", que en Euskal Herria fue una fusión de lucha de clases entre vascos y de invasión militar española a favor de la clase dominante vasca. No podemos creer que la cultura vasca y nuestra propia lengua, el euskara, no han sido impactados por el terrorismo brutal o dosificado y calculado que practica por el Estado español desde julio de 1936, por poner una fecha.

## 7.- HIRU ARGITALETXE COMO EJEMPLO QUE HIERE

Atilio Borón nos ha ofrecido muchas claves necesarias para estudiar las contradicciones del capitalismo y para luchar contra él. A lo largo de toda su obra y en este libro en concreto, la defensa de las libertades y de los derechos democráticos adquiere una importancia elemental para entender la totalidad de su praxis vital. Por esto mismo, cuando GEREDIAGA ELKARTEA prohíbe la presencia de HIRU ARGITALETXE en la Feria de Durango, se está confirmando el pensamiento de Borón. Ya hemos hablado arriba sobre cómo la autonomía real del Estado permite que muchas instituciones "apolíticas" defiendan los intereses de la burguesía de una manera sutil e indirecta, no directamente política ni represiva, sino "culturalmente". Una de las potencialidades que tienen las incompletas aportaciones de

Gramsci es que permite encuadrar en una visión más general y a la vez más concreta, el papel coaccionador y represor, que no sólo controlador, de muchas instituciones de la "sociedad civil". De hecho, esto es lo que ha sucedido objetivamente al margen de lo que subjetivamente crea GEREDIAGA ELKARTEA, porque de lo que se trata es del resultado práctico, y éste no es otro que el libro de Atilio Borón y toda la impresionante aportación de HIRU ARGITALETXE a la cultura vasca y humana, no han podido ser expuestos ante un público que está sometido a un implacable recorte de sus libertades democráticas.

Antes de seguir, veamos el Reglamento invocado GEREDIAGA ELKARTEA para prohibir la presencia de HIRU ARGITALETXE, y con ella impedir que el público vasco tenga información del libro de Atilio Borón. Como el Reglamento está disponible en la Red no vamos a reproducirlo aquí entero, solamente transcribimos su primer artículo, el decisivo:

a) La "Durangoko Euskal Liburu eta Disko Azoka" ha sido creada para la exposición y venta de libros, discos y otro tipo de publicaciones.

b) Los libros podrán estar escritos en euskera o en cualquier otro idioma. En el caso de los libros publicados en otro idioma que no sea euskera, la temática debe ser vasca.

c) En el campo de la literatura se admiten: _ Los escritos en euskera _ Las traducciones a cualquier lengua, de trabajos cuyo original haya sido escrito en euskera _ Los trabajos literarios escritos en cualquier lengua, siempre que la mayoría de su desarrollo transcurra en Euskal Herria o sus protagonistas sean vascos_ No se admiten, pese a que el autor sea de apellidos u origen vasco, obras cuya mayor parte no transcurra en Euskal Herria o sus protagonistas no sean vascos.

d) En el caso de los discos, sólo se aceptarán discos en euskera. En el caso de discos que contengan solo música, únicamente se aceptarán trabajos de músicos vascos. Los discos que incluyan tanto canciones en euskera como en castellano, serán admitidos si la mayor parte de ellas son en euskera.

e) Otro tipo de elementos como muñecos o similares se admitirán si sirven para la

> difusión en euskera de las nuevas tecnologías. f) Los artículos, que no sean publicaciones, aunque sirvan para la promoción de discos, libros, etc. (merchandising) no podrán ser vendidos en la Feria.

Quien quiera leer la opinión de Alfonso Sastre la tiene en www.gara.net 2008 abenduaren 04a con el título de "Pena y sonrojo", artículo que suscribo en su totalidad y que nos permite desarrollar algunas ideas críticas pienso que muy pertinentes sobre el debate político-cultural que se está librando soterradamente en nuestro pueblo. Sastre tiene razón en criticar la ambigüedad del Reglamento, lo positivo que hubiera sido una total definición a favor de la lengua vasca como el único criterio limitador, lo ridículo que resulta pretender decidir desde fuera cuanto "contenido vasco" tiene tal personaje o narración, etc., y por no extendernos, su denuncia de la "evidente comercialidad indiferente a las cuestiones propias de la cultura", que se ha apoderado de la Feria.

Lo primero que llama la atención del Reglamento es su referencia a la "temática vasca" sin más. ¿Qué podemos entender por "temática vasca" en la Euskal Herria de finales de 2008? ¿Qué debemos exigir a una "temática" en la sociedad actual, mundial por supuesto, para que sea definida como "vasca"? ¿Por qué nos movemos entre los "extremos" de Euskal Herria y de la sociedad mundial? Pensamos que aquí radica una de las cuestiones centrales que hay que elucidar con rigor, por lo que ahora adelantaremos algunas críticas a la espera de, más adelante, extendernos sobre el particular.

Euskal Herria es objeto una represión global destinada a aniquilar su autoconciencia colectiva y su realidad material como nación oprimida a la que se le niega su derecho a la independencia y a disponer de un Estado propio. Sin retroceder mucho en el tiempo, preferimos centrar lo que sigue en la existencia innegable de un sistema represivo, es decir, de un conjunto formado por una doctrina, un objetivo y una estrategia con sus correspondientes tácticas, ideadas desde el Estado español —sin olvidar al francés más la correspondiente e imprescindible ayuda de otros aparatos represivos imperialistas— y que llegó en 1983 con el denominado Plan Zona Especial Norte, a su momento de madurez tras los primeros esfuerzos en ese sentido de los sucesivos gobiernos españoles desde la segunda mitad de los '70. Fue el PSOE el que ideó y aplicó el Plan ZEN con el apoyo entusiasta del resto de fuerzas constitucionalistas y autonomistas. Tres cosas nos interesan ahora del Plan ZEN: una, que no ha sido recusado ni abandonado por ningún gobierno posterior, sino ampliado y adaptado a las nuevas necesidades represivas; dos, que concede una importancia clave a la "lucha cultural", a la deslegitimación y retroceso no sólo de las formas de resistencia y lucha defensiva del pueblo vasco sino también de la identidad nacional en su forma más coherente, la independentista; y tres, que para lograr este objetivo se ha desarrollado la estrategia del control mediático y cultural, adaptándose sus tácticas a las exigencias represivas.

La evolución de la cultura vasca no puede estar libre de los efectos de los sistemas represivos aplicados por los Estados español y francés, y nunca combatidos por la burguesía vasca. Como veremos en las páginas que siguen, la cultura no es una esfera inmaculada que flota en el mundo etéreo de la Idea y del Espíritu. Las culturas

española y francesa tienen a su favor el poder socioeconómico, político y militar de sus respectivos Estados que, deliberadamente, deciden y aplican un sin fin de medidas pequeñas y grandes destinadas a orientar la "producción cultural" hacia objetivos previstos e integrados en sus líneas maestras en los sucesivos presupuestos generales del Estado. La mayoría de tales medidas que funcionan a medio y largo plazo, son desconocidas para quienes se creen "pensadores", "artistas", "creadores culturales", etc., que como las "gallinas de vuelo corto" que cita Galeano, sólo reaccionan por su presente inmediato. Además, la secuela de terror y miedo inherente a la dominación española, terror que late en el interior de su cultura oficial como una especie de código genético transmitido desde la edad media y la Inquisición, también repercute sobre la capacidad creativa de la cultura vasca, y de las del resto de naciones oprimidas por el Estado español.

Al final del apartado anterior hemos desarrollado un poco la cuestión del efecto del terrorismo de Estado sobre los acciones y decisiones humanas, que es lo mismo que decir sobre la cultura en general, incluso citando un estudio concreto sobre Euskal Herria. No ha sido por casualidad. Ha sido porque no se puede obviar o desconocer el contexto que enmarca la producción cultural en sí y todas sus manifestaciones particulares, como el arte, al que volveremos. No se puede ignorar que en el Plan ZEN se designaba como un objetivo prioritario a lograr en poco tiempo nada menos que acabar con lo que denominaba "solidaridad orgánica" del pueblo vasco, haciendo referencia a la muy arraigada tradición de unidad, apoyo mutuo y cohesión que, según dicen, caracteriza al pueblo vasco. Desde luego que en base a la sociología, por "solidaridad orgánica" hay que entender la solidaridad que llaman "prepolítica", "pre-civil", solidaridad "grupal" y hasta "primitiva", mientras que el objetivo buscado por el Plan ZEN no era otro —y sigue siéndolo— que el de sustituir esa solidaridad por lo que la socialdemócrata de entonces consideraba como "sociedad civil". Independientemente ahora de lo que podamos entender por "solidaridad orgánica", no hay duda de que la ayuda mutua entre vascas y vascos tiene relación con nuestra cultura, al menos con determinados componentes de la cultura vasca.

Uno de los méritos incuestionables de HIRU ARGITALETXE es el de publicar buenas investigaciones teóricas sobre lo que incide negativa o positivamente en el desarrollo de los componentes progresistas de las culturas, especialmente en lo relacionado con la manipulación propagandística, política y psicológica de masas, también con las relaciones entre estos métodos y las estrategias de guerras de baja intensidad, guerra psicológica, etc. Claro que al ayudar a la publicación de investigaciones teóricas sobre cómo el poder lucha contra la cultura progresista, también se ayuda a desvelar cómo el poder potencia la cultura reaccionaria. Y una vez que la teoría profundiza en la dialéctica entre libertad y reacción, inevitablemente se vuelve al problema del Estado. HIRU ARGITALETXE editó en 1995 la versión en castellano de un texto clásico ya pese a su modernidad: "Los españoles y los euskaldunes". Su autor, Joxe Azurmendi, estudia parte de las diversas formas de dominación lingüístico-cultural española sobre y contra Euskal Herria desde el siglo XVI, mostrando sus interacciones con las dinámicas políticas y económicas del expansionismo español y, a la vez, con las respuestas de las clases sociales vascas en estos siglos. Casi al final del voluminoso libro, su autor se hace eco de las conclusiones de otro investigador y afirma: "Euskal

Herria sólo es una en el aspecto policial".

¿Qué contenidos culturales progresistas pueden crearse en un país que sólo existe como tal, como unidad gracias a la acción policial de los Estados ocupantes? ¿Qué efectos puede tener sobre la creatividad cultural la omnipresencia centralizadora de la policía y de lo que significa en la realidad cotidiana: tensión, angustia, miedo, controles, represión, tortura, cárcel, exilio? HIRU ARGITALETXE se caracteriza también por editar textos sobre estas realidades, sobre la tortura, la cárcel, la dispersión. ¿Podemos separar estas realidades que duran decenios y siglos tanto de la memoria colectiva como de la "solidaridad orgánica"? ¿Y podemos separar éstas últimas de lo que se denomina "cultura popular" como lo que palpita por debajo de la "cultura oficial", sumisa y obediente, pugnando con ella y buscando emerger a la superficie cotidiana? Dado que la "solidaridad orgánica" se plasma en actos que pueden conllevar riesgo de cualquier tipo, por ejemplo, los riesgos inherentes a los viajes que realizan amigos y familiares de las prisioneras y prisioneros vascos dispersados a cientos de kilómetros, con sus víctimas heridas o muertas en los accidentes de tráfico, o los riesgos de sufrir multas o golpes, o ambas cosas, por acudir a manifestaciones a favor de los derechos conculcados, u otros muchos ejemplos cotidianos, visto esto ¿podemos sostener que la cultura vasca recibe influencias más o menos fuertes por este contexto social prolongado durante décadas?

HIRU ARGITALETXE publicó en 1997 un libro que, aparte de otras muchas cosas, también nos ilumina en un tema crucial y cotidiano en Euskal Herria: las relaciones entre el sistema represivo en su conjunto, las respuestas desesperadas de una parte de la población y de la juventud vasca, el papel de la dominación lingüístico-cultural española y el papel del euskara. Hablamos, obviamente, del texto: "¿Proceso al jurado? Conversaciones con Miguel Castells", que es una larga e intensa entrevista concedida por este abogado a Eva Forest. Se estaba juzgando a un joven vasco que había dado muerte a dos policías autonómicos en extrañas circunstancias. Se había montado contra el joven una campaña de criminalización y culpabilización anteriores al veredicto del jurado de tal modo que se daba por supuesta ya su condena. El joven era euskaldun, su medio de vida, su cotidianeidad y su forma de pensar se desenvolvían dentro de los parámetros marcados por el complejo lingüístico-cultural vasco.

En una de sus intervenciones ante el jurado, el abogado defensor del joven, Miguel Castells, sacó esta cuestión a relucir explicando al jurado la importancia que tenían los informes de los dos equipos periciales psiquiátricos que habían investigado el caso. Uno desconocía la lengua vasca, era castellano parlante y debió recurrir a traductores para elaborar sus conclusiones. El otro era euskaldun, del Goierri, y elaboró su informe usando la lengua vasca con el joven y con todo su entorno social. Tras exponer detalladamente estos y otros pormenores, M. Castells dice: "Vosotros veréis hasta qué punto os parece que tiene importancia este hecho. Porque pese a que soy un castellano parlante, como alguno de vosotros, tengo un enorme respeto hacia los euskaldunes y no renuncio a daros la opinión de un insigne euskaldun, que creo que era Aita Barandiaran: "La estructura mental de un vascoparlante es completamente distinta a la de un castellano parlante". Y el abogado defensor concluye diciendo a Eva que: "Como te dije, los psiquiatras del Goierri habían dictaminado la pérdida total del

control", por parte del joven.

El abogado defensor, M. Castells, se había limitado a desarrollar un método típicamente crítico, al que volveremos más adelante, consistente en estudiar cada problema dentro de su totalidad. La realidad sociopolítica vasca, la situación de su juventud, la forma de proceder de los diversos cuerpos policiales, el papel de la prensa, la dominación lingüístico-cultural española y la necesidad de respetar el idioma del joven y de estudiar minuciosamente su entorno, su historia, estas y otras exigencias del método crítico demostraron al jurado que la realidad era mucho más compleja de lo que aparentaba a simple vista, y que si bien era cierto que el joven había matado a los dos agentes, era aún más cierto que el contexto en el que vivía el joven así como ciertos comportamientos policiales, explicaban sobradamente el por qué y el cómo de su reacción descontrolada. Sin embargo, la justicia española no estuvo de acuerdo con el veredicto del jurado que había declarado "no culpable" al joven pese a reconocer que efectivamente había matado a los dos policías, pero afirmando que lo había hecho no siendo consciente de sus actos. El jurado supo valorar el conjunto de problemas que forman el contexto en el que aquel joven mató a los dos policías e hizo una valoración de la totalidad de las circunstancias históricas que presionan a buena parte de la juventud vasca. La justicia española rechazó la validez del veredicto y abrió un nuevo proceso contra el joven. HIRU tuvo la valentía de abrir una reflexión crítica sobre un juicio a un joven que en realidad era contra la juventud en su conjunto, y muchos estamentos del poder español y autonómico se sintieron muy molestos por aquella decisión.

Al comienzo de este texto hemos ofrecido algunos pocos datos sobre la política cultural de la burguesía autonomista en Vascongadas y Nafarroa, y la situación en Iparralde es peor. Está claro que la investigación teórica de estas imposiciones restrictivas y antidemocráticas, de esos chanchullos y censuras, esas investigaciones forman parte de la cultura vasca crítica, por tanto son "temática vasca". Ahora bien, el método de investigación, de crítica y autocrítica, de análisis y de síntesis, etc., que sostiene y hace avanzar a esa teoría que saca a la luz y denuncia los condicionamientos negativos que limitan el desarrollo creativo de la cultura vasca, ese método ¿es sólo y exclusivamente de "temática vasca" o pertenece al legado histórico del pensamiento racional y por ello científico-crítico humano? Porque no se puede pretender desarrollar una "temática vasca" sin un método teórico que la sustente: ¿Quién decide qué es ese método? ¿Tiene nacionalidad o "raza" el método crítico que ha ayudado a la lucha de Euskal Herria? ¿O tenemos que rechazar todo método por no ser "vasco puro"? ¿El "vasco puro" es el euskaldun fededun? El reglamento no dice nada de esto.

Peor aún, el Reglamento sólo habla de "literatura". Es cierto que a veces suele emplearse el término de "literatura teórica" para referirse en general a la publicación de teoría, y en concreto a listas de texto sobre una misma cuestión. Por ejemplo: hay mucha o poca "literatura teórica" sobre esta o aquella temática. Pero leyendo el Reglamento se aprecia que se refiere a la literatura en su acepción no teórica, meramente "literaria" o novelística ya que habla de "protagonistas" mayormente ubicados en Euskal Herria. Entonces ¿qué estatus se le

otorga al ensayo teórico, la investigación científica, la historia, la filosofía, la antropología y etnología, la sociología, la economía política, la ética, etc., son literatura u otra cosa? Hace tiempo, cuando dominaba la visión mecanicista y estática de la realidad, podía creerse que no existen conexiones internas entre la "literatura" y el "ensayo" o la "teoría", de manera que éstas dos últimas no tenían por qué ser citadas en un evento cultural, aunque se vendiesen libros de esos "temas". Esta visión parcial y sectorial del pensamiento humano ya fue denunciada por el holismo y la dialéctica, y el avance del método científico-crítico, con su insistencia en la conexión e interrelación de las formas de la materia y del pensamiento, ha arruinado aquél principio de la separación.

Alfonso Sastre tiene escritas una ideas sobre este mismo particular en su "Pequeñas notas para el pórtico de un gran libro", que hace de introducción a la obra "Estética de la resistencia" de Peter Weiss, editada por HIRU en 1999. Sastre se pregunta si esta gran novela es en realidad un ensayo o "ensayela" o "nivola", es decir, una síntesis entre ambos "genero" ya que reúne las cualidades de ambos en cuanto "experiencias literarias densamente documentadas". Sastre cita a Truman Capote, Emile Zola, Césare Zavattini como ejemplos que confirman que, en determinadas obras, es imposible separar totalmente la literatura del ensayo y viceversa. Más adelante, tras hablar de Piscator, con el que nos volveremos a encontrar, Sastre define así la obra de P. Weiss: "un monumento literario edificado sobre un mar de documentación y pensamiento". Tiene razón. El método de pensamiento riguroso y documentalmente basado se fusiona con la capacidad de expresión literaria dando cuerpo a la obra artística que Weiss tituló "La estética de la resistencia". Un ejemplo entre los muchos que encontramos en la obra: pasado el millar de páginas, topamos con una exquisita reflexión sobre la dialéctica entre el sueño y la vigilia en cuanto principio de realidad, hecha con retazos de psicoanálisis, psicología, ética, historia clásica griega, teoría política, citas a Rosa Luxemburgo y directa referencia a la represión contrarrevolucionaria que, en el interior de un coche blindado, llevó encadenados a Weiss y otro revolucionarios en condiciones tales que "cualquier palabra habría sido destrozada por una culata".

Que esto es así, que la realidad de la dialéctica de la interacción y contradicciones entre las partes de la totalidad, se impone al margen de las limitaciones de los reglamentos, se demuestra por el hecho de que las ventas de textos no literarios ha sido una constante en la Feria. Entonces, la pregunta es: ¿por qué no se ha dejado a HIRU ARGITALETXE ofertar sus excelentes y muy necesarias publicaciones exclusivamente teóricas y ensayísticas? ¿Por qué con la excusa de la literatura se ataca a la teoría y al ensayo? ¿Puede haber intenciones ocultas sobre una censura sibilina e imperceptible contra la teoría y el ensayo críticos con la excusa literaria? ¿No será por el contenido de los textos que publica HIRU, como el del historiador H. Zinn, editado en 2001, y cuyo solo título responde a las preguntas anteriores: "Nadie es neutral en un tren en marcha"? ¿Puede haber alguien con un mínimo conocimiento de la historia y del presente de Euskal Herria que pueda ser "neutral"?

Más aún y en caso de existir esas "intenciones ocultas", la siguiente pregunta debe ser: ¿están libres de una previa "teoría" —en el sentido laxo y débil del término— que

justifique por qué hay que recurrir a la excusa literaria en la Euskal Herria de finales de 2008 para marginar a HIRU ARGITALETXE y a sus muy necesarias ediciones ensayísticas y teóricas? La pregunta responde a una duda clásica: ¿puede existir una visión sobre la literatura que a la vez no sea una visión teórica o ideológica sobre la cultura? O si se quiere: ¿tiene o no tiene base "teórica" el Reglamento de la Feria de Durango? ¿Tiene algo que ver la degeneración mercantilista de la Feria, constatada correctamente por Sastre además de por otras muchas personas, con la decisión de potenciar sólo la literatura y con la posible "teoría" que, silenciosamente, justificaría esa decisión estratégica de innegables consecuencias culturales y políticas?

Nosotros pensamos que sí, que es imposible defender la tesis de la "literatura" a secas, desligada totalmente de la "teoría", sin una base teórica o ideológica —más lo segundo que lo primero, pero sería alargarnos mucho ahora explicar esta diferencia que requiere una previa exposición teórica no ideológica y, además, escasamente literaria— que sustente esa tesis; pensamos que en las condiciones presentes y en el largo e histórico contexto de opresión nacional que padece Euskal Herria es imposible explicar cualquier acontecimiento sin el recurso a teorías o ideologías que sean sustento de tales afirmaciones. Por tanto, vamos a empezar exponiendo nuestras propias bases teóricas sobre la interacción entre "teoría" y cultura para, luego, exponer argumentar nuestras tesis sobre los intereses sociales que constriñen el desarrollo cultural vasco.

## 8.- LENGUA, CULTURA Y ARTE COMO VALORES DE USO

Entrecomillamos la palabra "teoría" para, primero, separarla analíticamente aquí y ahora de la "literatura", y otra y decisiva, segundo, para dar a entender por "teoría" el componente esencial de la praxis como unidad dialéctica entre mano y mente, acción y pensamiento, práctica y teoría. Así, mano, acción y práctica en permanente interacción con mente, pensamiento y teoría: el sistema de pensamiento racional humano se basa en esta dialéctica que tiene en lo que Lenin definió como "criterio de la práctica", el método de dilucidación entre verdad y error, y, a otro nivel, pero dentro del mismo sistema, entre verdad, error y mentira. La evolución histórica del sistema de pensamiento, desde este esquema, nos lleva a un debate interesante en el que no podemos entrar aquí, que no es otro que las relaciones entre lo antropológico y lo biológico en el conocimiento humano, y nos remitimos a J. B. Fuentes Ortega en sus dos estudios al respecto en "Compendio de epistemología" (Trotta 2000). Decimos que debate interesante porque el corte entre lo antropológico y lo biológico, corte que se produce en la ontogenia y filogenia de la especie humana, en su autogénesis, gracias a la interacción entre la mano, el lenguaje y el trabajo, según un imprescindible texto de Engels sobre el papel de la mano en la transformación del mono en hombre, totalmente confirmado por la ciencia posterior a él.

Ni la lengua ni la cultura pueden pensarse una fuera o paralela de la otra, y menos aún enfrentadas. Una sin la otra no existen. Ambas son parte de una totalidad, de un complejo lingüístico-cultural que las engloba y determina en cuanto componente de la autogénesis humana. M. Harris explica en "Nuestra especie" (Alianza Editorial 2004) cómo el desarrollo de nuevas formas de actividad social conlleva el desarrollo simultáneo de nuevas "conductas verbales gobernadas por reglas" que constituyen el lenguaje unido a la cultura y a la producción social. O en palabras escritas por Marx casi siglo y medio antes de las que de Harris: "El lenguaje mismo es tan producto de una comunidad como, en otro sentido, lo es la existencia de la comunidad misma. Es, por así decirlo, el ser comunal que habla por sí mismo". Marx escribió esto en "Formaciones económicas precapitalistas", una parte de una muy extensa investigación sobre cómo se forma así misma la especie humana, estudio que profundizaría a lo largo de su vida. La lengua es el ser comunal que habla por sí mismo, según las desconocidas palabras del comunista de Tréveris: Comunidad y lengua forman una unidad que se ha formado en sí misma y para sí misma a lo largo de su autogénesis basada en la producción y reproducción de sus condiciones de existencia.

La importancia que Marx otorgaba al poder del lenguaje en lo relacionado con la transmisión y producción de conocimientos, de "teoría" y por tanto de praxis revolucionaria, era tal que, por poner un solo ejemplo, estudió lengua rusa para conocer más en profundidad todo lo relacionado con las comunas campesinas, con los restos de propiedad comunal de la tierra que aún resistían mal que bien a finales del siglo XIX en el imperio zarista. Las comunidades campesinas rusas estaban mucho más podridas por los efectos que sobre ella causaba el mercado capitalista de los

productos agrícolas que ponían a la venta, que las sociedades "primitivas" en las que el mercado estaba sujeto a las normas de la economía de trueque y a las regulaciones sociales de la reciprocidad. Pero aún así, en las comunidades campesinas el valor de uso tenía una importancia central. La afirmación de Marx de que la lengua es el ser comunal que habla por sí mismo nos lleva directamente, por tanto, a la relación entre valor de uso y complejo lingüístico-cultural, relación a la que volveremos una y otra vez en las páginas que siguen.

Ahora nos quedamos con Samir Amin, que ha definido la cultura en su texto "Elogio del socialismo" (Anagrama 1975) se esta forma: "La cultura es el modo como se organiza la utilización de los valores de uso". La conexión entre valor de uso, lengua y cultura no es otra que la propia praxis, que la autogénesis humana. El lenguaje no es un componente paralelo pero exterior a este proceso: es una parte fundamental de esa praxis. Podemos comprenderlo mejor recurriendo a A. Schaf en "Lenguaje y conocimiento" (Grijalbo 1967) donde indica que el lenguaje, además de ser un elemento imprescindible de la cultura en cuanto tal, es un a la vez un "co-creador de cultura". Aquí el uso de las categorías dialécticas de totalidad, praxis, sistema, interacción, etcétera, resultan imprescindibles tanto para contextualizar el complejo lingüístico-cultural como, además, captar el movimiento interactivo permanente entre lengua y cultura y viceversa dentro de la "co-creación" de la cultura. De hecho, esta visión dialéctica del lenguaje fue la inicialmente desarrollada por una de las primeras escuelas de lingüística de la historia, la del hindú Panini del siglo –IV adne, comprendiendo la importancia del contexto amplio que envuelve al lenguaje, como explica Beatriz Garza Puaron en "Las ciencias del lenguaje: antecedentes, problemas y perspectivas", en "La formación de conceptos en ciencias y humanidades" (Sequitur 1999). La investigadora explica que Panini usó un método diferente al de Aristóteles, que ha sido el dominante en la cultura occidental hasta que recientemente se ha empezado a recuperar la concepción hindú.

La contextualización sociohistórica del lenguaje y su inserción en la totalidad de la cultura como parte co-creadora del conocimiento humano, estos principios van a su vez unidos dentro de una teoría materialista de la historia a la que volveremos muy poco más adelante para adelantar una definición básica de cultura. Ahora volvemos a A. Sánchez Vázquez, uno de investigadores más rigurosos de las relaciones entre cultura, arte y estética, y marxismo, ha descrito en su obra "Las ideas estéticas de Marx" (ERA 1975) que las relaciones de la creatividad artística con el valor de uso, con la capacidad humana de crear valores concretos, no son reducibles al trabajo abstracto y por tanto al valor de cambio. La capacidad artística toma cuerpo en los valores de uso porque cada uno de estos valores es un producto único, realizado para un fin concreto por lo que adquiere un contenido y una forma específica: "Cualitativamente cada obra de arte vale por sí misma, en cuanto que satisface, con su valor de uso específico, una necesidad humana también específica. No puede ser reducida a una unidad con el fin de ser equiparada con otra, a menos de que se haga abstracción de sus cualidades, es decir, de su carácter específico (...) El valor de cambio de una mercancía, a diferencia del valor propiamente estético, no toma en cuenta las propiedades sensibles, la forma del objeto (...) El valor de cambio de la obra de arte, como el de toda mercancía en general, se haya sujeto a las leyes de la oferta y

de la demanda que rigen en el mercado; en este sentido, expresa unas relaciones sociales particulares, características de la producción mercantil en su fase capitalista. El valor estético del producto artístico encarna, en cambio, unas relaciones sociales humanas, pero en toda su riqueza y universalidad (...) Lo que caracteriza a la obra de arte, convertida en mercancía, es, por consiguiente, la abstracción de sus verdaderas cualidades".

No debemos cometer el error simplista de identificar totalmente el arte con la cultura, error al que luego volveremos, en cuanto a sus diferencias externas, pero sí debemos profundizar hasta la esencia de la capacidad creativa de la especie humana que radica en su poder para construir y administrar valores de uso. Desde esta perspectiva, las diferencias entre cultura y arte, obvias en los niveles superficiales del problema, se reducen hasta desaparecer en lo definitorio del ser humano-genérico, del homo faver u homo habilis protagonista de la autogénesis de nuestra especie, nivel en el que nos movemos ahora. Los tres autores que acabamos de citar ciñen sus definiciones respectivas sobre la lengua, la cultura y el arte a los límites de las sociedades preclasistas, antes de que se produjera la escisión social entre explotadores y explotados, antes de que el valor de cambio, la mercantilización de todas las cosas, se impusiera sobre el valor de uso. La belleza del instrumento más simple surge de la unidad entre su valor de uso y la unidad vivencial plena existente en una comunidad que no sufre la explotación interna, que no está rota en sí misma. La cultura y la lengua expresan así la unidad de la praxis y son a la vez producidas y reproducidas por ella, de modo que verdad y ciencia, por un lado, y por otro, belleza y arte operan simultáneamente en su misma producción y reproducción.

Podemos recurrir a autores de la talla de J. R. McNeill y W. H. McNeill para avanzar uno. En su obra "Las redes humana" (Crítica 2004), y sin citar los conceptos de valor de uso y de lenguaje como el ser comunal que habla por sí mismo, vienen a decir exactamente lo mismo cuando sostienen que el lenguaje fue la clave de la hominización, pero precisando de inmediato la dialéctica entre trabajo y lenguaje, entre valor de uso y cultura, en algo tan decisivo como el uso del fuego y de los utensilios líticos: "cabe considerar que el estímulo de la invención era siempre constante (...) desde que el lenguaje empezó a dar forma a un mundo inteligible de significados convencionales entre los seres humanos, la fricción entre la expectativa y la experiencia nunca ha dejado de provocar esfuerzos por ajustar a esos significados con el fin de cambiar el comportamiento y obligar al mundo a ajustarse mejor a los deseos, las esperanzas y las intenciones de los seres humanos".

Pero las aportaciones de J. R. McNeill y W. H. McNeill no se limitan a la importancia de la lengua y a la cultura desde la perspectiva del valor de uso, sino que también investigan el papel del arte, que no sólo de la cultura, en la hominización desde los mismos criterios expuestos: "Un hito importante de este proceso evolutivo fue la invención del canto y la danza, porque cuando los grupos humanos flexionan sus grandes músculos y se mantienen juntos moviéndose y voceando rítmicamente despiertan una cálida sensación de solidaridad emocional que hace que la cooperación y el apoyo mutuos en situaciones peligrosas sean mucho más firmes que antes. Debido a ello, el canto y la danza se hicieron universales entre las comunidades humanas. Este

comportamiento es tan distintivo de nuestra especie como el propio lenguaje. Su gran ventaja estaba en que los grupos más numerosos podían mantenerse unidos, resolver discrepancias y defender el territorio más eficazmente, porque el hecho de unirse para cantar y bailar disipaba las fricciones y rivalidades entre todos los participantes (...) Al igual que el control del fuego y al igual que el canto y la danza, el habla capaz de crear un mundo de significados tenía ventajas tan arrolladoras para la supervivencia que también se hizo universal entre los humanos"

Otro investigador imprescindible en el que debemos apoyarnos es E. Fischer, cuando dice en "La necesidad del arte" (Altaya 1999) que: "El arte no era un producto individual sino un producto social, aunque en la figura del brujo empezaran a insinuarse las primeras características de la individualidad. La sociedad primitiva era una forma muy densa y entrelazada de colectivismo. Lo más terrible era ser expulsado de la colectividad, quedarse solo. El alejamiento del grupo o tribu significaba, para el individuo, la muerte. El colectivo significaba la vida, era lo que daba contenido a ésta. El arte, en todas sus formas —lenguaje, danza, cantos rítmicos, ceremonias mágicas— era la actividad social par excellence, una actividad en la que todos participaban y que elevaba a todos los hombres por encima del mundo natural y animal. El arte nunca ha perdido totalmente su carácter colectivo, ni siquiera después de que la colectividad primitiva se escindiese y fuese reemplazada por una sociedad dividida en clases y en individuos".

También debemos recurrir a Ch. Caudwell en su obra "La agonía de la cultura burguesa" (Anthropos 1985), cuando analiza la ruptura cualitativa entre verdad y belleza, ciencia y arte, economía y cultura, trabajo y sentimiento, que se produjo, dicho a grandes rasgos, con el dominio absoluto del fetichismo de la mercancía bajo el capitalismo. Leámosle:

> "En la civilización primitiva esta generación íntima de verdad y belleza en el curso del proceso de trabajo y su efecto mutuo son tan claros que no necesitan elaboración alguna. La cosecha es trabajo, pero también danza; media en la realidad, pero también en el placer. Todas las formas sociales, gestos y maneras tienen una finalidad para los primitivos, siendo al mismo tiempo afectivos y cognoscitivos. La ley no es sencillamente la elucidación de una verdad en disputa, sino la satisfacción de los dioses, del sentido innato de la rectitud en los deseos del hombre. Los mitos expresan los instintos primitivos del hombre y su visión de la realidad. El ornamento o el utensilio doméstico más simple poseen una belleza establecida. El trabajo se efectúa a tiempo de cantar y tiene su propia ceremonia fija. Todas las tareas tienen sus días afortunados. Verdad y belleza, ciencia y arte, son primitivos, pero al menos están vitalmente entrelazados, dándose vida mutuamente.
>
> El logro especial en los últimos tiempos de la civilización burguesa es haber robado a la ciencia su deseabilidad y al arte su realidad. Lo verdadero ya no es hermoso porque, en la civilización burguesa, ser verdadero es ser inhumano. Lo bello ya no es real porque, en la civilización burguesa, ser hermoso es ser imaginario".

La dictadura del valor de cambio descuartiza todo esto y, bajo el capitalismo, la

"ciencia" sufre su correspondiente escisión interna: por un lado, se convierte en parte del capital constante que ha de ser vigilada y controlada por su rentabilidad económica; pero por otra parte y en cuanto método de pensamiento científico-crítico, mantiene su esencia como fuerza revolucionaria expansiva. Serán las contradicciones sociales, en suma, la lucha de clases entre el capital y el trabajo, la que vaya determinando qué componente de la contradicción se impone sobre su contrario irreconciliable. A la vez, la verdad unida a la ciencia también sufre su correspondiente escisión ya que, por un lado, e una muestra de la inhumanidad de la explotación asalariada y por otro lado, es revolucionaria en sí misma. La belleza, por su parte, debe esconderse en lo irreal, en lo imaginario hasta que, con la revolución pueda materializarse, y el arte en una rareza al margen de la vida. Pero el valor de cambio no puede aplastar definitivamente el potencial crítico inherente al valor de uso, de modo que la contradicción irreconciliable entre uno y otro bloque —los dos insertos en la totalidad— surgida con la pugna mortal entre la propiedad privada unida al valor de cambio, y la propiedad colectiva unida al valor de uso, esta lucha se vive dentro del complejo lingüístico- cultural y a la vez de vivir en ella la vivifica.

Todo valor de uso tiene un potencial crítico inherente que nace de su función central en la praxis, en a interacción entre la mano y la mente, y en la plasmación material de esa dialéctica práctica en su forma más directa, no mediatizada por el intercambio mercantil. La interacción sistemática entre praxis y valor de uso es el componente interno de la crítica y de la autocrítica, si las cuales no existiría ni la cultura ni la especie humana. El valor de uso y la praxis, en su desenvolvimiento, obligan al colectivo y a la persona a discernir los resultados obtenidos, a juzgar su efectividad. V. Morles Sánchez, tras recordarnos en "Ciencia vs. Técnica y sus modos de producción" (Fundación Editorial el perro y la rana. 2007) que efectivamente criticar viene del griego kritikos, juzgar o discernir, continúa diciendo que: "Crítico científico es quien con conocimiento y experiencia comprobados puede expresar una opinión razonada, una juiciosa evaluación, en relación con la verdad, el valor o la belleza del asunto. De ahí la existencia de críticos de arte, de la ciencia o de cualquier actividad humana".

Según este investigador, por crítica científica debemos entender, por tanto, mucho más que la muy especializada opinión entre algunos pocos especialistas sobre la mecánica cuántica, la teoría de la fusión atómica, los cánceres o sobre cualquiera otras disputas científicas, sino también sobre cuestiones tan aparentemente distantes de "lo científico" como el arte, la belleza, la verdad, el valor, etc., es decir, sobre cuestiones que atañen a la ontología, a la epistemología, a la estética, a la axiología, etc. En realidad, lo que este autor defiende no es otra cosa que la esencia crítica del pensamiento racional en su sentido exacto, es decir, del pensamiento que no duda en autocriticarse así mismo para llegar a la raíz de los problemas, criticando de ese modo la apariencia que impide ver la raíz, pero también criticando la raíz misma por cuanto que descubre su naturaleza interna en cambio permanente. En este sentido dialéctico, pensamiento, ciencia y crítica son una unidad en acción. Como veremos, ni el "arte por el arte", ni la "literatura por la literatura", escapan al poder emancipador de esta unidad, de esta interacción entre praxis y valor de uso.

Apoyándose en este método teórico, V. Morles Sánchez continúa diciendo que:

"Criticar es juzgar con valentía, es identificar méritos y debilidades; develar lo oculto, actuar de forma abierta y no dogmática; llamar a las cosas por su nombre. Es una actividad que implica riesgos porque el ser humano (autor también de las obras criticadas) es un ser contradictorio y orgulloso que construye, inventa y progresa, pero también los juicios pueden descubrir sus errores y debilidades. La crítica es, por naturaleza, polémica; genera discordias y enemigos, pero también amigos. Puede producir ideas y conocimientos, así como cambios, siempre necesarios, en las obras y en los seres humanos. De allí que lo normal es que el poder establecido o dominante trate siempre de suprimir o de ocultar la crítica. La crítica, o análisis crítico, es un modo de producción muy distinto a la hermenéutica, ciencia de la interpretación, recurso pasivo que se queda en el nivel de la comprensión, mientras la crítica es activa porque analiza, sintetiza y juzga. La crítica permite comprender que no basta con el cambio en, o dentro, de los sistemas sino que es necesario ir al cambio de los sistemas".

La crítica, o mejor, el método científico-crítico consisten en descubrir las razones que demuestran que hay que avanzar del cambio dentro del sistema al cambio de sistema, es decir, se trata de revolucionar lo real. El método científico-crítico, que puede y debe aplicarse tanto a la ontología como a la estética, etc., debe ser tanto más autocrítico cuanto más se complejiza la verdad que descubre porque, a su vez, la totalidad es compleja. El investigador cubano J. Mateo Tornés analizó la evolución del pensamiento humano al respecto desde la simplicidad a la complejidad en "Tipos históricos de unidad del conocimiento científico" (Ciencias Sociales. La Habana 1986), mostrando cómo el conocimiento va de "la comprensión de los elementos hacia la explicación de la totalidad o del sistema, o sea, de lo simple a lo complejo". En la totalidad del sistema intervienen toda serie de niveles, realidades parciales, subsistemas, aspectos y especificidades que no pueden ser aisladas unas de otras; y en cuanto tendencia objetiva a la complejización, en esa misma dinámica la crítica juega un papel central, decisivo. I

Incluso una definición que parece querer evitar los riesgos políticos frente al orden establecido que conlleva toda visión crítica, como la de J. A. López Cerezo en "Compendio de epistemología" (Trotta 2000), no tiene más remedio que insinuar el poder crítico del método científico de pensamiento: "Habitualmente, la ciencia es entendida como un saber metódico que versa sobre verdades generales o la operación de leyes de la naturaleza, basado en datos observacionales y respaldado mediante la prueba y el experimento, accesible intersubjetivamente y con una amplia aceptación". El "saber metódico" sobre "verdades generales" es aquél que no se limita exclusivamente a las leyes de la naturaleza en su sentido estricto, sino también al resto de realidades. El saber metódico debe tener acceso libre — intersubjetivo, forma huidiza de hablar de libertad de debate y de crítica--; debe estar respaldado en la demostración observable por quienes estén interesados en practicas la libertad —y la necesidad— de crítica y debate; y, gracias a todo ello, como resultado de la experiencia colectiva material, debe ser confirmado mediante la amplia aceptación social.

Esta última condición requiere algunas matizaciones en las que no podemos

extendernos ahora, así como la no referencia a los condicionantes sociales que actúan dentro del método científico, desde la dominación patriarcal hasta la explotación asalariada pasando por la opresión nacional con sus respectivas interacciones, variantes y diversidades de manifestación. De cualquier manera, queda claro que el saber que cumple un protocolo metódico como el expuesto sucintamente puede y debe extender su crítica al interior de todas las realidades humanas, negándose a aceptar "esferas inalcanzables", como las religiosas o espirituales, ni tampoco las estéticas, artísticas y literarias.

Vamos concluyendo este primer apartado recurriendo al texto de V. Romano "El tiempo y el espacio en la comunicación", editado por HIRU ARGITALETXE en 1998. El autor sostiene que "la concepción histórico-materialista no limita la cultura al desarrollo espiritual de los seres humanos. Incluye también los bienes materiales creados por el hombre para satisfacer sus necesidades, las formas de su actividad social, sus capacidades, el proceso de formación y apropiación de los valores, tanto como el despliegue de las fuerzas espirituales (...) La cultura humana se compone, por tanto, de la totalidad de los valores materiales y espirituales que ponen a los hombres y mujeres en condiciones de dominar la naturaleza y los capaciten para desplegar sus capacidades individuales y sociales (...) La cultura comprende el modo de vida y el desarrollo de la personalidad (...) El trabajo, la actividad práctica, la acción cooperante, el intercambio y la distribución de saberes, la comunicación en suma, tienen un efecto significativo en la formación de la subjetividad".

En su libro "Cultura y revolución. Un ensayo sobre Lenin" (ERA 1976), A. Sánchez García ofrece la siguiente definición: "Un concepto marxista de cultura deberá permitirnos comprender la interacción permanente entre la producción material de la vida social, y el conjunto de relaciones sociales que, mediatizadas por el lenguaje, los usos, las creencias, etcétera, revierten sobre el modo de producción específico en que se desenvuelven, conformando así una totalidad compleja. Es esta totalidad compleja, que define y articula la acción consciente e inconsciente del conjunto de los miembros de una sociedad, que comporta momentos necesarios para un desarrollo superior así como impedimentos objetivos para el cumplimiento de ese desarrollo, en suma: esa totalidad dialéctica, la que puede recibir la denominación de cultura. En esta perspectiva la cultura deja de ser una rama cualquiera de la llamada superestructura, algo que puede o no puede tenerse de acuerdo al puesto de un individuo o una clase ocupen en el proceso de producción material, para convertirse en la denominación de las capacidades materiales y espirituales articuladas en un cierto nivel de desarrollo de una formación social dada, integradas por un nexo social determinante y responsable de la identidad del sujeto como de la clase y de la sociedad en su conjunto".

Hemos visto en este apartado algo fundamental para el tema que tratamos: la unidad dialéctica entre el complejo lingüístico-cultural, el arte y la estética y la capacidad humana de crear valores de uso. La autogénesis humana ha sido inseparable de esta interacción, y sigue unida a ella a pesar del dominio del valor de cambio, a pesar de la alienación y del fetichismo de la mercancía. Una de las razones, seguramente la fundamental, que explican al generalización de las resistencias a la apropiación

burguesa del conocimiento, a la Propiedad Intelectual y a las patentes, así como el uso revolucionario de Internet, el software libre, Lynux y el copyleft, etc., no es otra que la conciencia de gentes explotadas, desde las mujeres, clases, y naciones oprimidas hasta cualquier persona o colectivo, de que su libertad y sus capacidades creativas están siendo aplastadas por la mercantilización de la cultura, del pensamiento, por su reducción a simples valores de cambio sujetos a la dictadura del mercado capitalista.

## 9.- CONQUISTA, ESTADO Y CULTURA OPRESORA

D. Day ha investigado en "Conquista" (Crítica 2006) ciertas constantes que se repiten en lo esencial a lo largo de las conquistas de unos pueblos por otros, y que muestran la extrema importancia que otorgan los conquistadores a las tareas de destrucción y exterminio de las identidades de los conquistados, o desnaturalización de sus culturas en aspectos cruciales como la toponimia, la lengua, la historia nacional, las tradiciones religiosas, etc., para, inmediatamente después, imponer sus propios nombres, sus lenguas y culturas. Especial importancia tiene para lo básico que aquí debatimos —la cultura como administración de los valores de uso— la tesis eurocéntrica de que los invasores tienen "derecho de propiedad" sobre las tierras, bienes y recursos de los invadidos una vez que los ponen a trabajar, que aran la tierra y recogen sus frutos, explotan sus bosques y sus minas, es decir, cuando introducen el criterio de rentabilidad y de producción mercantil, cuando supeditan el valor de uso al valor de cambio, al beneficio y a la acumulación de riqueza y sobre todo de capital.

D. Day afirma que la sociedad suplantadora "no debe preocuparse únicamente por cambiar los toponímicos, sino también debe ocuparse de los gentilicios de los habitantes, así como de sus patronímicos". Nos imaginamos fácilmente los efectos destructores de semejante exterminio sobre la continuidad de la cultura y de la lengua del pueblo conquistado, y poco después muestra el siguiente ejemplo: "Integrada en la actualidad en la antigua colonia británica de Bahamas, el primer lugar en el que desembarcó Colón en el Caribe tiene tres nombres: el nombre español: San Salvador, el británico, islas Watling, y el nombre nativo, que conocemos gracias a Colón, Guanahani". Sobre esta base, y siempre en América, Day explica cómo en 1863 se esculpió en la entrada del Senado estadounidense una escena que "muestra una figura femenina de América que preside una escena en que se advierte cómo los indios, representados por un jefe derrotado, una mujer y un niño, ceden paso a la civilización europea, representada por un cazador, un leñador, un soldado, un mercader, un maestro con sus alumnos y un mecánico. En la parte india, hay una tumba; en la parte europea, un ancla, que representa la esperanza, como si la llegada de los europeos representa la muerte que da paso a la vida".

Las naciones indias precolombinas vivían en la era neolítica, desconocían los metales; muchas de ellas desconocían totalmente las clases sociales e incluso la anterior división en castas aunque otras, las más "desarrolladas" como los mayas, aztecas, incas, etc., sí estaban ya rotas internamente por las castas religiosas, habiéndose producidos luchas de castas y sobre todo guerras de resistencia nacional preburguesa; desconocían totalmente la propiedad privada burguesa y sólo usaban la limitada propiedad individual; practicaban por lo general la economía de trueque y de reciprocidad y sus formas de hacer la guerra, la violencia en general y en especial los sacrificios humanos, no era tan salvaje, sofisticada e implacable como la judeocristiana y eurocéntrica, como han demostrado muchos investigadores no fanatizados, especialmente N. Davies en "Sacrificios humanos" (Grijalbo 1983) y P. Moctezuma Barragán en "Moctezuma y el anahuac" (Noriega Edit. 2006). Las culturas de estos

pueblos, algunas de las cuales llegaron a niveles brillantes de rigor metódico en el uso del sistema de pensamiento racional, no se regían por la "abstracción-mercancía", que gira alrededor del valor de cambio y del nuevo papel de la moneda dentro del mercado, sino por la "abstracción-intercambio", centrada en el intercambio directo de los valores de uso, por usar, y nunca mejor dicho, la importante teoría de A. Sohn Rethel desarrollada en "Trabajo manual y trabajo intelectual" (El Viejo Topo 1979). La invasión europea iniciada a finales del siglo XV, con todos sus horrores indescriptibles, arrasó estas culturas del valor de uso imponiendo la cultura supeditada al valor de cambio, la de la civilización capitalista.

La importancia decisiva de la superioridad cultural del invasor sobre el invadido vuelve a demostrase otra vez más precisamente en este caso de las Américas. J. Diamond explica detalladamente en "Armas, gérmenes y acero" (Edit. Científico-Técnica. La Habana 2005) por qué el emperador inca Atahualpa cayó en la trampa mortal tendida por Pizarro, en la que fue asesinado tras incumplir Pizarro sus compromisos y promesas de que respetaría su vida tras un rescate consistente en una inmensa cantidad de oro. La integración en la superioridad cultural del invasor de factores como la salud y los gérmenes, la escritura y el alfabeto, las armas y el acero, la economía mercantil y los inicios de la acumulación de capital, etc., este concepto total de ventaja cultural del atacante explica por qué la cultura inca no estaba preparada en absoluto para, primero, comprender el peligro mortal que se aproximaba y, segundo, para, a partir de ahí, movilizar sus grandes recursos económicos y militares en una resistencia sostenida que hubiera dificultado en extremo la victoria de los invasores, o la hubiera derrotado en un primer momento logrando así un tiempo vital para organizar una resistencia a largo plazo.

J. Burke y R. Ornstein han resumido en su obra conjunta "Del hacha al chip" (Planeta 2001) entre otras cosas, el proceso por el cual la expansión económica, mercantil y tecnológica burguesa ha ido determinando la arrasadora necesidad de la educación casi exclusivamente "técnica" centrada en el aumento de la producción de mercancías, de la reducción de sus costos y, por tanto, en el aumento de los beneficios capitalistas. Muestran cómo el primer "pedagogo", el checo Jean Amos Komennsky, Comenius en latín, creó un sistema educativo adecuado a las cada vez más agudas necesidades culturales impuestas por el imparable crecimiento comercial y mercantil en la Europa del siglo XVII. Indican que a partir de la misma época, "la ciencia iba a convertirse en pilar insustituible del poder político", y conforme aumentaba ésta, la ciencia, también lo hacía "la necesidad de controlar su difusión". En 1884, el Informe sobre Instrucción Técnica británico pretendió resolver la preocupación que embargaba cada vez más a los industriales y al gobierno por el aumento de la productividad de las industrias extranjeras, especialmente la norteamericana. Propuso se crease la asignatura de dibujo, se aumentasen las lecciones de artesanía y agricultura, y se mejorase la formación en ciencias de los maestros. También propuso que se creasen escuelas para los hijos de la clase obrera y que sus mejores estudiantes accedieran a escuelas técnicas.

Simultáneamente, lo que se define como "cultura popular" era sometido a una destrucción sistemática, y con ella el potencial emancipador de la "historia popular"

que debía y podía sustentarse en la primera para combatir mejor a la explotación capitalista, como se demuestra en la obra colectiva: "Historia popular y teoría socialista" (Crítica 1984). No podemos entrar aquí al debate sobre las relaciones entre las culturas populares y la cultura de masas. N. García Canclini es autor de: "Las cultura populares en el capitalismo" (Casa de las Américas. La Habana 1982) obra clásica, vigente por ello mismo a pesar de la agudización de la tendencia a la mercantilización de la cultura por el capitalismo, y a la pérdida de su contenido popular y crítico. El autor sostiene que:

> "Las culturas populares (más que la cultura popular) se configuran por un proceso de apropiación desigual del capital económico y cultural de una nación o etnia por parte de sus sectores subalternos, y por la comprensión, reproducción y transformación, real y simbólica, de las condiciones generales y propias de trabajo y de vida (...) las culturas populares son resultado de una apropiación desigual del capital cultural, una elaboración propia de sus condiciones de vida y una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos (...) La visión metafísica del pueblo lo imagina como un lugar en el que se conservarían intactas virtudes biológicas (de la raza) e irracionales (el amor a la tierra, la religión, creencias ancestrales. La sobrevaloración de los componentes biológicos y telúricos, típica del pensamiento de derecha, sirve al populismo nacionalista burgués para identificar sus intereses con los de la nación, encubrir su dependencia del imperialismo, e, internamente, los conflictos de las clases que amenazan sus privilegios (...) La cuestión decisiva es entender a las culturas populares en conexión con los conflictos entre clases sociales, con las condiciones de explotación en que estos producen y consumen".

Más adelante, cuando respondamos a la pregunta crucial sobre ¿de quién es Euskal Herria, su lengua y su cultura? ¿De los Estados dominantes y de la burguesía colaboracionista o del pueblo trabajador vasco?, volveremos a la irreconciliabilidad entre la visión metafísica criticada por García Canclini y a la visión dialéctica de la izquierda independentista vasca. Ahora queremos concluir el debate sobre las relaciones entre cultura de masas y culturas populares haciendo referencia a la obra colectiva "Cultura popular y cultura de masas" (Paidós 2000) dirigida por Ana Ma Zubieta porque aporta una visión general del recorrido de los conceptos y polémicas sobre esta cuestión. Una de las cosas buenas tiene, pese a todo, es el debate sobre el alcance de las aportaciones del Batjin sobre el contenido político de resistencia y denuncia de las fiestas populares. Hemos citado a Batjin porque más adelante, casi al final, veremos a Alfonso Sastre recurrir con razón a la solidez intelectual de este marxista soviético para demostrar lo reaccionario de la Propiedad Intelectual. Otra de las cosas buenas de este libro es que retoma la categoría gramsciana de "hegemonía" como muy útil para comprender qué es la cultura popular. Por "hegemonía" de define aquí al conjunto de recursos que tiene la clase dominante para mantener su poder gracias a cierto nivel de apoyo y hasta colaboración de las clases dominadas, por lo que se evita tener que recurrir permanentemente a la violencia represiva, al terror. La "hegemonía" así entendida en sobre todo cultural e ideológica, aunque nunca es absoluta, segura y definitiva sino que siempre está en tensión, en pugna interna con las resistencias populares, más débiles en lo cultural e ideológico, pero nunca

derrotadas del todo: “La función hegemónica es controlar, neutralizar, transformar e, incluso, incorporar las formas de oposición. La hegemonía es vista así como un proceso activo, no como una dominación inmodificable”.

Desarrollando ese concepto de “hegemonía” cultural e ideológica, el texto añade que: “Repensar el concepto de cultura popular es y a través del concepto de hegemonía es definirlo como un sistema de relaciones entre clases sociales, pero también de resistencias al consenso. Desde allí se piensa que siempre hay un elemento de la cultura popular que escapa o se opone a las fuerzas hegemónicas. En ese sentido, la cultura popular es una cultura de conflicto para las clases dominantes. Desde Gramsci, el problema es poder establecer si ese enfrentamiento se da desde un espacio progresista o, por el contrario, conservador o reaccionario, ya que las culturas subalternas en su multiplicidad pueden estar conformadas por uno u otro sector. Pero, si hay resistencia puede haber evasión. La cultura popular ha mantenido un carácter evasivo en cuanto resistente. Evitar la captura y el enfrentamiento directo es su lógica. Desde esta perspectiva, la cultura popular actúa de forma erosiva, que amenaza desde dentro”.

Volveremos a Gramsci y a la unidad de contrarios entre la cultura popular y la cultura burguesa dentro de la cultura nacional común una vez que hayamos entrado en el estudio del capitalismo actual y de sus formas de mercantilización del conocimiento. Siguiendo con el ataque de la cultura dominante a las culturas populares inserto en la victoria del valor de cambio sobre el valor de uso, hay que recurrir al apoyo de P. Burke, que ha seguido al milímetro y al segundo en “La cultura popular en la Europa Moderna” (Altaya 1999), esta larga lucha soterrada o pública lo largo de dos fases, la que va de 1500 a 1650 y la que va de 1650 a 1800. El autor muestra la compleja trama de interacciones y rechazos, componentes comunes o muy parecidos entre la cultura popular y la cultura dominante, contenidos sociopolíticos contradictorios en la cultura popular, etc., pero insistiendo en los efectos negativos sobre la cultura popular que tenían las políticas decididas por las clases dominantes y aplicadas por diversas instituciones, desde la Iglesia hasta el Estado, pero sin olvidar los cambios de fondo determinados por la extensión del mercado capitalista en estos siglos. Burke analiza cómo la mercantilización fue destruyendo los componentes campesinos tradicionales de la cultura popular, arrasando los mercados pequeños en los pequeños pueblos e imponiendo los grandes mercados en las ciudades sujetos a los controles del poder. Especial importancia tiene para nuestro tema el proceso de lo que Burke llama “mercantilización del ocio” impuesta por el crecimiento de la producción capitalista primero en Inglaterra desde el siglo XVIII. La “mercantilización del ocio” se realizó porque “los hombres de negocio vieron estas actividades como una buena inversión, y la oferta de actividades realmente creció”.

Para el estudio de una fase histórica más concreta y limitada precisamente a la Inglaterra de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, no tenemos más remedio y placer que estudiar los tres volúmenes de E. P. Thompson sobre “La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra 1780-1831)” (Edit. LAIA 1977). En el Vol. II podemos leer lo que sigue sobre la masividad, extensión e intensidad del ataque a la cultura popular y obrera: “Las presiones promotoras de disciplina y orden se

extendieron de la fábrica, por una parte, y la escuela dominical, por otra, a todos los aspectos de la vida: ocio en el tiempo libre, relaciones personales, conversación, costumbres. Junto con los látigos disciplinarios de fábricas, iglesias, escuelas, magistrados y militares, trabajaron otras fuerzas disciplinarias semioficiales organizadas para la consecución de una conducta moral y de orden (...) en el proceso, el temperamento irlandés atribuido frecuentemente a los pobres ingleses en el siglo XVIII en ciudades y campos, se tradujo al metódico modo de vida del capitalismo industrial. En el campo podemos ver esto claramente en el triunfo de la economía monetaria sobre los ritmos casuales y antieconómicos de le economía de subsistencia campesina. En las zonas industriales, podemos verlo en la extensión de la disciplina fabril (la campana o el reloj de la fábrica), de las horas de trabajo a las horas libres, de la jornada de trabajo al Sabbath, y en los esfuerzos por suprimir el "lunes del zapatero" y las tradicionales fiestas y ferias".

El capitalismo estaba procediendo a aumentar la plusvalía absoluta, es decir, a ampliar lo más posible el número de horas totales de trabajo, reduciendo al máximo el tiempo libre, el ocio, las fiestas y la temporalidad campesina precapitalistas. Temporalidad y forma societaria de vida inseparablemente unida a la cultura popular y comunitaria campesina. No es casualidad el que E. P. Thompson haga estos análisis precisamente en el Capto 12 del Vol. II titulado nada menos que "Comunidad". Destrozar la vida comunitaria y su cultura popular, sus formas de solidaridad y apoyo mutuo, era exigencias ineludibles para el avance simultáneo del capitalismo y de su cultura basada en el tiempo de trabajo asalariado. ¿Sirvieron de algo las resistencias desesperadas de campesinos, artesanos y trabajadores urbanos, a las que luego se sumaron los obreros? Esta pregunta nos haremos de nuevo en la discusión sobre el significado de la lucha heroica pero trágica contra la opresión, que acaba en derrota inevitable, aunque ahora también debemos responderla porque es central para nuestro tema. E. P Thompson expone en el Capto 18 del Vol. III sobre la "Conciencia de clase" dos efectos de esta resistencia.

El primero que enumera es un efecto a más largo plazo y radica en que: "la ideología de clase obrera que maduró en los años treinta (y que desde entonces ha perdurado con las transcripciones de rigor) dio una altísima importancia a los derechos de prensa libre, de expresión hablada, de reunión y de libertad personal". O sea, la clase obrera aprendió en la lucha por defender su cultura popular el valor de las libertades básicas, aunque el desarrollo capitalista las pretendiera enmascarar dentro de las libertades exclusivamente burguesas, anulando su contenido popular y obrero. El segundo efecto, el inmediato, radicó en que la clase obrera inglesa comprendió la importancia de saber entender bien los textos críticos sobre el capitalismo al que combatían ya que, si por un lado, habían visto cómo el capital acababa con buena parte de su cultura popular, por otro lado, respondieron al capitalismo desarrollando una capacidad de estudio crítico desde la cultura de la resistencia y de la lucha, de la solidaridad popular, mejorando sus organizaciones radicales y extendiéndolas por toda la geografía fabril hasta tal punto que una de las Six Acts de 1819 "autorizaba los registros de casas y dependencias particulares en busca de armas escondidas". O sea, gracias a la lucha por la cultura popular, las organizaciones radicales de la clase obrera mantuvieron vivo su derecho de autodefensa armada frente a la explotación

capitalista.

Bien mirado, la fuerza motriz que impulsa el ataque a la cultura popular no es otra que la que Marx denominó como "acumulación originaria de capital". La destrucción de las costumbres colectivas y solidarias insertas en la cultura popular debido a la supervivencia de la axiología relacionada con el primado del valor de uso, que se plasma también en la ética y en la moral como demostró concluyentemente W. Ash en "Marxismo y moral" (ERA México 1969), se realizó en el mismo tiempo en que se imponía el valor de cambio desde finales del siglo XV según P. Burke en "Historia social del conocimiento" (Paidós 2002). La mercantilización de las noticias, que se convirtieron en mero objeto de compra-venta. En 1478 los venecianos mercantilizaban las noticias recurriendo a métodos ilegales: "el espionaje político e industrial estuvo acompañado del espionaje comercial", y en 1501 Venecia envió un espía a Lisboa para acceder a la información más veraz sobre las Américas. P. Burke, tras citar ejemplos de 1561 sobre pagos para mejorar la navegación, sostiene que en la mitad del siglo XVIII: "Sin exagerar las semejanzas existentes entre los primeros siglos de la edad moderna y el siglo XXI, podemos afirmar que entonces las compañías ya actuaban como patrocinadoras de investigación".

Desde el surgimiento de la imprenta, tanto los protestantes como los católicos se cercioraron de que no era conveniente permitir la lectura libre a las masas incultas, ni siquiera la lectura de unas versiones de la Biblia convenientemente censuradas y adaptadas a las irreconciliables necesidades políticas de unos y otros, como han demostrado respectivamente J-F. Gilmont con "Reformas protestantes y lecturas", y Dominique Julia con "Lecturas y contrarreforma", en "Historia de la lectura" (Taurus 2006). Más tarde, tampoco la burguesía permitió la lectura libre por lo que se produjo un choque: "lecturas impuestas, lecturas furtivas" en el que las mujeres, la infancia y los obreros tuvieron que recurrir en la medida de lo posible a las segundas para desarrollar argumentos culturales contra las primeras, contra la cultura impuesta por la burguesía, como ha demostrado M. Lyons en "Los nuevos lectores del siglo XX: Mujeres, niños, obreros" en "Historia de la lectura". En las naciones oprimidas, la censura, control y represión cultural ha sido y es aún más abarcadora y omnipresente, ideada para penetrar en todos los recovecos de lo social y, sobre todo, diseñada para obtener unos objetivos político-culturales precisos: la desnacionalización.

## 10.- ESTADO Y PRODUCCIÓN CULTURAL DE OBEDIENCIA

Debemos insistir en que las fuerzas motrices subterráneas de estas tempestades sociales no eran otras que la expansión capitalista y las adaptaciones, reformas y mejoras de los Estados para facilitar la acumulación de capital. Ya fuera el Estado en su forma absolutista pero con contenido realmente pro-burgués, como ha demostrado P. Anderson con su riguroso y extenso "El Estado absolutista" (Siglo XXI 1999), o ya fuera posteriormente con el Estado burgués lanzado a lograr el control, la vigilancia y la explotación de las clases trabajadoras, en ambos casos, el Estado ha sido decisivo en la victoria del valor de cambio. Sin querer extendernos al papel del Estado en lo militar y en lo científico-técnico, temas a los que volveremos más adelante, ahora nos detenemos en la definición del Estado como "la máquina de la obediencia" que ofrece P. P. Portinaro en "Estado" (Edic. Nueva Visión 2003), una "máquina" muy inteligente que sabe calcular las dosis diferentes de "miedo, interés, honor" que debe aplicar en cada coyuntura histórica para maximizar la obediencia mediante, por un lado, la coerción y el miedo que atemoriza a la gentes; por otro lado, con el interés material el Estado compra colaboracionistas y ayudantes acallando sus conciencias, y con el honor lograr que éstos sean bien vistos socialmente. Pero además, necesita legitimarse para lo que recurre a un sin fin de tácticas propagandísticas, entre las que se incluye el cesarismo y el liderazgo de quienes detentan el poder. Por último, para el mantenimiento de la disciplina en cuando obediencia del explotado y mando del explotador, el Estado ha aprendido de la Iglesia.

Tenemos que detenernos también en la visión global que ofrece A. de Swaan en "A cargo del Estado" (Edic. Pomares-Corredor 1992) sobre los efectos globales de las políticas estratégicas de los Estados burgueses sobre las mujeres, clases y naciones explotadas. Las medidas de caridad y control de vagabundeo; de alfabetización y educación elemental e imposición lingüístico-cultural; de sanidad urbana, obras públicas e higiene y policía médica; de mutualismo laboral y afiliación obrera a seguros patrocinados por el empresariado; de la seguridad social como sistema de acumulación de capital de transferencia a favor de la burguesía con el apoyo del Estado, estas y otras medidas fueron decisivas para el asentamiento capitalista, para la formación de las culturas nacionales burguesas y para la opresión cuando no desaparición de otras culturas nacionales preburguesas que al no poseer Estado propio o al haber sido destruido por la invasión del Estado conquistador, no pudieron defenderse con todos los medios necesarios.

Una de las cosas buenas del libro de A. de Swaan es que demuestra la necesidad de tener en cuenta la totalidad de fuerzas sociales que determinan a los procesos culturales. Desde este método, la formación de la cultura nacional burguesa no es debida sólo a los efectos de la violencia estatal contra las clases trabajadoras del propio país y contra los pueblos que ha invadido y conquistado, que también, sino que hay que buscarla en la interacción compleja, desigual pero coordinada, de toda una serie de medidas que actúan en distintos niveles de la cotidianeidad. En lo que concierne a la extinción o exterminio de lenguas y culturas, o a su integración forzosa

a título de "lenguas regionales" en los Estados plurinacionales burgueses, P. Vilar ha estudiado muchos casos, y en su libro "Pensar históricamente" (Crítica 1997) insiste en la necesidad del método de la interacción. Repasando su propia experiencia infantil y juvenil situada entre la lengua occitana y la lengua francesa, recalca la gran responsabilidad que tuvo en el retroceso del occitano el debilitamiento de la autoestima colectiva por la propia lengua frente a otra exterior, dominante; la vergüenza que sentía la población campesina y artesana al hablar en occitano enfrente o con quienes hablaban francés, y concluye con una afirmación decisiva que repite en otros textos: "El hecho lingüístico no se haya en el origen del hecho político. Es la conciencia política la que comporta los fenómenos lingüísticos".

Como marxista, Vilar entiende por "conciencia política" la síntesis, el crisol, de todas las formas de conciencia de un colectivo o persona. Según sea de radical y plena esa síntesis política, la conciencia lingüística tendrá mayor o menor contenido y alcance. A menor conciencia política menor conciencia lingüística. Pero esto no niega que la segunda, la conciencia lingüística, determine a la política, a la primera; de hecho así sucede una vez que se han acumulado en la memoria de un pueblo suficientes experiencias más o menos impactantes, vividas con mayor o menor dramatismo e intensidad colectiva, experiencia que muestran la interrelación de tres factores citados por Vilar en "Historia, nación y nacionalismo" (HIRU ARGITALETXE 1998): historia, lengua y cultura. Una vez más, aquí reaparece el papel de los Estados capitalistas, en su sistemática influencia negativa sobre la continuidad de los pueblos. P. Vilar sostiene en el mismo texto que acabamos de citar que: "La lengua, aparte de su valor caracterizador, puede aportar, al menos, tres niveles de continuidad: el temporal histórico, generalmente plurisecular; el espacial, que trasciende a veces compartimentaciones geográficas o políticas, y el social, porque el curso social puede gozar de una cohesión etno-cultural por encima de las clases y frente a otras comunidades etno-lingüísticas. La lengua es hija del gran número (del uso del pueblo) y de la larga duración (...) Es precisamente en las relaciones comunitarias del idioma (que, además, en muchas naciones puede ser propio y hasta exclusivo) donde viene a nacer la condición primera de toda vida intelectual original".

Pues bien, una obsesión de todo Estado burgués es la de controlar, manipular y dirigir las "relaciones comunitarias del idioma" hacia su subsunción en la cultura mercantilizada inherente a la acumulación de capital en ese Estado. Y cuando es un Estado conquistador, su obsesión es precisamente la de acabar con las "relaciones comunitarias" no solo de la lengua del pueblo o pueblos ocupados, sino con sus identidades, referentes y memorias, incluso aunque por ciertos avatares y derrotas deban expresarse parcial o totalmente en la lengua y cultura invasora. Volviendo a Euskal Herria y a la acción en su contra de los Estados español y francés, podemos equiparar sin riesgo de error la obsesión del Plan ZEN por acabar con la "solidaridad orgánica" del pueblo vasco con su idéntica obsesión por acabar con las "relaciones comunitarias" del idioma vasco como medio imprescindible para destruir toda "vida intelectual original", es decir, creada desde la originalidad del valor de uso, e imponer la cultura mercantilizada realizada desde el Estado español y desde industrias culturales "globales" como, por ejemplo, el Grupo PRISA y otras transnacionales de cuna española.

No descubrimos nada nuevo. La evolución de los Estados en la Europa capitalista se rige por su periódica adecuación a los ritmos de sístole y diástole de la ley tendencial de concentración y centralización de capitales. Los Estados y el capitalismo en general, sufren reordenaciones en sus espacios de acumulación, tendiendo a la reducción del número de Estados, aunque según las coyunturas y los cambios esta tendencia se estanque y hasta retroceda. Sobre la tendencia a la reducción, P. P. Portinaro ha escrito en su obra "Estado" arriba vista que: "Hacia fines del siglo XV, el mapa de Europa incluye alrededor de 500 entidades que podrían presentarse como de existencia estatal. En 1789 el número descendió por debajo de las 350. En 1900 quedan solamente 25". Las excepcionales condiciones generadas por la implosión de la URSS, por el desarrollo de la UE y por las innovaciones introducidas en la forma de acumulación capitalista mundial que está surgiendo con tremendos y crecientes problemas desde finales del siglo XX, estos y otros factores explican que actualmente existan en Europa alrededor de 30 Estados, pero en condiciones de gran dependencia de la mayoría de ellos hacia una muy reducida minoría, los realmente poderosos, los Estados hegemónicos.

Simultáneamente a esta tendencia de concentración y centralización del poder estatal capitalista en muy pocos Estados europeos, también se está reforzando la tendencia a la uniformización cultural burguesa con la excusa del mito de la "ciudadanía europea", uniformidad que se oculta tras los respectivos nacionalismos burgueses europeos, imperialistas y explotadores muchos de ellos. Aunque la cuantía de Estados ha aumentado muy ligeramente desde finales del siglo XX, la calidad estatal, o sea, el decisivo asunto del poder de dirigir la acumulación de capital, se está recluyendo en pocos Estados. Y otro tanto sucede con la tendencia a la mercantilización homogeneizadora de la cultura, del arte y de las capacidades estéticas, por no hablar ahora mismo de las tecnocientíficas. Para mostrar este proceso más directamente en su crudo desenvolvimiento contra la cultura como valor de uso, vamos a recurrir a dos opiniones cualificadas.

Una es la de Giacomo Leopardi, que vivió en el primer tercio del siglo XIX y que hizo una poesía romántica de defensa de los valores arrasados por la ferocidad burguesa en expansión, ferocidad oculta tras el mito del progreso y de la libertad, igualdad y fraternidad socialmente abstractas que ocultan el asentamiento de la explotación asalariada. En "La poesía en la era de la bolsa y el periodismo" (Archipiélago No 37 1999), podemos leer fragmentos de Leopardi: "¿Cómo puede el poeta emplear y seguir la ideas y mostrar las costumbres de una generación de hombres para los que la gloria es un fantasma, la libertad, la patria y el amor patrio no existen, el amor verdadero es una niñería y, en suma, las ilusiones han desaparecido del todo (...) Un poeta, una poesía, sin ilusiones ni pasiones, ¿es algo sostenible lógicamente? (...) Téngase en cuenta que los antiguos escribían poesía para el pueblo, o al menos para gente en su mayor parte ni docta ni filósofa. Los modernos, al contrario; porque los poetas de hoy en día no tienen otros lectores más que la gente culta e instruida, y, cuando se dice que éste debe ser contemporáneo, se pretende que el poeta se adapte a la lengua y a las ideas de esta gente, y no ya a la lengua y las ideas del pueblo actual, el cual ni de las actuales ni de las antiguas poesías sabe nada ni participa en modo alguno".

La otra opinión es la de Willians. Morris, que vivió en la fase histórica en la que el Estado capitalista aplicaba sin misericordia las medidas arriba vistas, y otras más, y se preparaba concienzudamente para la carrera imperialista y para la guerra total. Es por esto que sus ideas sobre la cultura, la lengua y arte tienen un doble pero unitario valor. Por un lado, muestra sus límites bajo el capitalismo, y por otro lado, muestra que la única salida es el socialismo. La fuerza unitaria del argumento radica en la historia lo ha confirmado. Morris escribió a finales del siglo XIX en "Arte y sociedad industrial" (Edit. Arte y Literatura La Habana, 1985) palabras verdaderamente críticas sobre la descomposición y degeneración de la capacidad artística en la sociedad de "guerra permanente" que era —es— el capitalismo, sobre la unidad entre miseria social y miseria estética, sobre el despilfarro de vida y de productos fabricados y el despilfarro de las capacidades estéticas, etc.; y también escribió cosas verdaderamente bellas sobre el arte y la producción en una sociedad socialista, sobre el ocio y el placer como base de la creatividad auténticamente estética en el socialismo, etc.: "Es tan extraño como cierto que el socialismo, que comúnmente se cree que tiende hacia el puro utilitarismo, es la única esperanza para las artes. Es muy posible, en efecto, que hasta que la revolución social no se haya cumplido a plenitud, y tal vez hasta un poco después de ello, el medio humano continuará haciéndose más vulgar, repulsivo y desnudo; y digo hasta un poco después porque les puede llevar algún tiempo a los hombres sacudirse de encima los hábitos de la penuria, por una parte, y del lujo institucional, por otra, que les han sido impuestos por el comercialismo".

Pero estas y otras opiniones críticas, con sus diferencias lógicas, apenas pudieron condicionar y menos aún detener la dinámica que denunciaban porque carecían de fuerza material, de poder político, capaces de imponer un rumbo racional al irracional desarrollo capitalista y al creciente papel del Estado en la privatización cultural. En 2004 HIRU ARGITALETXE editó la obra "La economía como ideología", de J. M. Cabo, en la que el autor describe "la apropiación de lo humano" como una necesidad del capitalismo que es en sí un "sistema depredador de lo humano" mediante la explotación "científica": "El concepto de capital inteligente recupera el intelecto humano para guiarlo, junto con la capacidad manufacturera del trabajo, al logro de la imparable recuperación del capital fijo". Recordemos que el capital fijo es aquél que está "fijado" en las máquinas, en las instalaciones e infraestructuras, en los laboratorios y áreas tecnocientíficas, etc., sin las cuales no se podría explotar la fuerza de trabajo que cobra un salario o capital variable. La apropiación de lo humano es una característica genético-estructural del modo de producción capitalista que, por razones que no podemos exponer ahora y que nos remiten a su necesidad ciega de acumulación creciente, debe ampliarse, extenderse e intensificarse cada vez más.

Una de las funciones de las sucesivas divisiones internacionales del trabajo es la de acelerar esta apropiación mercantilizadora de lo humano por la burguesía. C. Vercellone explica en "Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva" (Traficantes de sueños, 2004), que la nueva división internacional del trabajo se basa en dos características que refuerzan la Propiedad Intelectual: una, el aumento de la tecnociencia en el proceso productivo, con sus efectos a favor de las grandes potencias; y otra, los denominados "cercamientos del saber" basados en la

ampliación de la Propiedad Intelectual, en las patentes sobre la vida y en la biopiratería de los saberes tradicionales. Ambas dinámicas se realizan en interacción con el "capital inteligente", interacción determinada por la necesidad de ampliar el capital fijo y el beneficio. Como sabemos, dentro del capital fijo está la tecnociencia como fuerza productiva. Pues bien, aquí juegan un papel clave la docilidad, sumisión y servilismo de la casta intelectual y tecnocientífica en cuanto trabajador asalariado imprescindible para la valoración y acumulación del capital. G. Galafassi afirma en "Producción de conocimiento, ciencia y mercado capitalista" (Herramienta No 29 Junio 2005) que la sociedad burguesa ha logrado anular las preocupaciones sociales, políticas y humanistas de los científicos: "Es decir, la ciencia al servicio del capital, fundamentalmente a partir de la estrategia indirecta de abstenerse de inmiscuirse en todo conflicto social que vaya más allá de los estrictos problemas domésticos de la academia".

Para no extendernos, J. Echeverría ha escrito en "La revolución tecnocientífica" (FCE 2003), que: "La tecnociencia es uno de los grandes pivotes de los Estados contemporáneos, a diferencia de la ciencia de los siglos XVII y XVIII, que desempeñaba un papel subsidiario. Por lo mismo, el poder tecnocientífico constituye uno de los grandes poderes del Estado. Articular un sistema científico-tecnológico que posibilite el desarrollo de una nueva modalidad de poder, así como su integración equilibrada de los poderes clásicos, es uno de los grandes problemas de los Estados contemporáneos. La tecnociencia se inserta en el núcleo duro del poder político, como antes lo había hecho con el poder militar y económico, porque es uno de los principales factores de transformación y control de las sociedades, sin perjuicio de su dominación sobre la naturaleza, que sigue ejerciendo".

El poder tecnocientífico está en función de la acumulación de capital, garantizada por el Estado. Lo primario y decisivo es la acumulación de capital, el máximo beneficio en suma, y para lograrlo el Estado y la tecnociencia son inseparables del aparato militar y del conjunto de sistemas que aseguran y expanden los derechos burgueses de Propiedad Intelectual. Una de sus formas, la de las patentes, ha sido analizada por M. Sánchez Padrón en la obra colectiva "Tecnología, civilización y barbarie" (Anthropos 2003) mostrando con ejemplo de la industria de la salud cómo "la homogeneización de los DPI no sólo implica la pérdida de especificidades de los sistemas de innovación de cada país, con las que cada sistema de derechos de propiedad intelectual está relacionado, sino una pérdida de la soberanía de los países —trágicamente revelada en las dificultades que encuentran los países pobres para producir o importar medicamentos genéricos".

Demos paso ahora a R. Jessop en su minuciosa y extensa investigación sobre "El futuro del Estado capitalista" (Catarata 2008). Según el método marxista de la dialéctica de la totalidad concreta, no podemos entender el desenvolvimiento de estas dos características del capitalismo sin la presencia y la acción del Estado burgués como subsistema de dicha totalidad, supeditado a ella y necesario para su desarrollo. Este y no otro es el método que utiliza R. Jessop confirmando el decisivo papel del Estado en la mercantilización de la cultura. Empieza afirmado que el conocimiento es un recurso generado colectivamente y que incluso allí donde ya ha sido privatizado por y para el

capitalismo, aun así sigue dependiendo de un bien común intelectualmente más amplio.

El Estado tiene la función básica de garantizar, uno, la privatización primera del conocimiento producido colectivamente, y, dos, seguir garantizando después las sucesivas privatizaciones del recurso intelectual amplio. Para lograrlo, debe primero aplicar una política decidida de Propiedad Intelectual en todos los aspectos y, después, debe garantizar que se siga produciendo socialmente el conocimiento para disponer siempre de nuevas fuerzas intelectuales colectivamente producidas pero entregadas a la burguesía en forma de propiedad privada. Utilizando la terminología antes vista de Harvey, el Estado debe acelerar la explotación burguesa del capital simbólico socialmente acumulado y, a la vez, debe garantizar su permanente reproducción colectiva.

Volviendo a Jessop, el Estado: "participa, además, en la subsunción formal de la producción de conocimiento bajo relaciones de clase explotadoras que separan el trabajo intelectual del trabajo manual, y transforman el trabajo intelectual en trabajo asalariado productor de conocimiento para el mercado. La transformación de universidades, institutos de investigación, etc., a través de su privatización y su vinculación al mercado desempeña aquí un importante papel (...) Los Estados patrocinan las infraestructuras y los sistemas de innovación social en diferentes escalas; desarrollan los regímenes de propiedad intelectual" en todas las escalas de la sociedad, especialmente en la programación de la tecnociencia, licencias, patentes y educación cualificada. También destaca el Estado burgués en imponer un "cerco al conocimiento" en tres áreas: una, "apropiación por parte de empresas comerciales de la "cultura" indígena, tribal o campesina expresada en forma de conocimiento informal y no documentado, de habilidades y de otros recursos intelectuales, así como su transformación sin compensación en conocimiento mercantilizado"; dos, apropiarse del conocimiento del trabajador colectivo mediante la separación del trabajo intelectual de los medios de producción; y tres, como se ha dicho, el impulso de la Propiedad Intelectual en todas sus formas y en todos los espacios "con la consiguiente erosión de cualquier interés público residual".

## 11.- ¿LA LITERATURA POR LA LITERATURA?

Teníamos que extendernos un poco en la función del Estado para tener los pies en el suelo de la realidad evitando así el riesgo de las divagaciones abstrusas como la de que, por ejemplo, el arte no tiene nada que ver con la política, economía, etc. Al contrario, como "totalidad dialéctica" la cultura tiene elementos impulsores —crítica y autocrítica, etc.— y retardatarios –represión, dogmatismo, etc.—, objetivos y subjetivos, conscientes e inconscientes que bullen en las capacidades materiales y espirituales de un pueblo. ¿Pueden el arte y la literatura escapar a semejante realidad? ¿Existe el "arte por el arte" y la "literatura por la literatura", sin relación alguna con el resto de expresiones de la potencialidad creativa humana que forman la "cultura", teniendo en cuenta la dialéctica de la totalidad cultural, es decir, la lucha de contrarios dentro de la cultura?

La respuesta nos la ofrece Alfonso Sastre en su artículo "Teatro y dialéctica" ("Anatomía del realismo" HIRU 1998): "El arte es acción –desde y sobre lo real". La praxis, la acción artística emerge desde la realidad y vuelve sobre la realidad. El arte, la literatura en nuestro caso, surge de la contradicción y vuelve a ella transformándola en esta permanente espiral infinita, y durante esta constante ida y vuelta, la literatura, el arte, la cultura tiende a desmercantilizarse y a recuperar, en un contexto superior, su valor de uso. Pero es una tendencia, es decir, una dinámica no determinista ni mecánica, sino movida por el choque de sus contrarios que puede evolucionar hacia tal o cual salida. Así es como se explica que el arte siempre ha tenido una base teórico-crítica latente aunque reprimida por las clases propietarias. Tenía pues razón Arnold Hauser ("Fundamentos de la sociología del arte" (Guadarrama 1975) cuando definió el arte como "el pensamiento desenmascarador".

Actuar sobre lo real, desenmascarar sus contradicciones internas, es lo que caracteriza —debe caracterizar— al arte en cuanto síntesis de la cultura, síntesis porque absorbe todas las cualidades humanas y, tras reordenarlas, las presenta al exterior con las formas adecuadas a la esencia contradictoria de cada parte de lo real. Cuando es lo real en su forma básica, en su nivel genético-estructural, lo que se estudia críticamente para transformarlo en su misma raíz, entonces, la teoría despliega su esencia artística. No puede ser de otro modo. Se vuelve así, aunque sea en un nivel cuantitativamente reducido y en las condiciones actuales, a la naturaleza integral de la capacidad humana de pensamiento, de crítica y de creatividad en cuanto componente de la acción transformadora, de la praxis. Ante la insistencia de Engels a Marx para que publicase cuanto antes El Capital, éste le respondió que buscaba que su obra teórica fundamental fuera realmente un "todo estético", una obra que fundiera la teoría con la estética, la ciencia y la verdad con la belleza y el arte.

Ludovico Silva ha estudiado en "El estilo literario de Marx" (Siglo XXI 1975), con el rigor que caracteriza a toda su obra, la preocupación del de Tréveris por lograr que el "todo estético" lograse ser la "expresión de la dialéctica y la dialéctica de la expresión". Semejante objetivo marxista muestra la "novedad" cualitativa de su método, que no

tiene nada que ver, sino al contrario, con la sociología, que es la forma "científica" de la ideología burguesa. Y ponemos "nueva" entre comillas porque, en realidad, se trata de recuperar el pensamiento integral de nuestra especie, del ser humano-genérico desde que empezó su autogénesis, en el devenir del socialismo como fase de transición al comunismo. Lo estético en su globalidad juega, por tanto, un papel cada vez más crucial en la emancipación humana que simultáneamente es su reintegración en y con la naturaleza.

La cultura, desde esta visión "nueva" adquiere un contenido pluridimensional y multifacético porque busca reinstaurar el valor de uso y la propiedad colectiva, porque busca y construye la respuesta a la decisiva cuestión planteada por Trotsky en "Los significados en la toma de Kazán en el curso de la guerra" (Ruedo Ibérico 1976), durante los momentos más duros de ésta: "se trata de saber a quien pertenecerán las casas, los palacios, las ciudades, el sol, el cielo: si pertenecerán a las gentes del trabajo, a los obreros, a los campesinos, los pobres, o a la burguesía y los terratenientes, los cuales han intentado de nuevo, dominando el Volga y el Ural, dominar al pueblo obrero". Las gentes del trabajo, el pueblo obrero, necesita "saber", argumentar teóricamente y desarrollar en la práctica material la resolución del conflicto irreconciliable que se libra entre la propiedad privada y la propiedad colectiva del sol y de las casas, de las ciudades y del cielo; elucidar qué clase social será la propietaria no sólo de la naturaleza —el cielo y el sol—, no sólo de la sociedad —las casas, ciudades y palacios—, sino también y a la vez, del contenido estético interno a la escritura de Trotsky, a su método capaz de enlazar bellamente los problemas de supervivencia que deben resolverse mediante la revolución, desarrollando el "todo estético".

Medio siglo más tarde, en 1968, el imperialismo había multiplicado sus agresiones a los pueblos obreros del mundo, a las gentes del trabajo de todas las sociedades, y las burguesías menos poderosas o más débiles habían aceptado la colonización cultural imperialista. En aquellas condiciones se celebró el Congreso Cultural de la Habana. Debemos leer la argumentación que ofrece Sastre en "La revolución y la crítica de la cultura" (Grijalbo 1970), asumiendo la declaración del Congreso, sobre la lucha de liberación de las culturas colonizadas; sobre la necesidad de huir del nacionalismo estrecho —Sastre critica aquí al nacionalista español "aberrante" Jacinto Benavente— y del universalismo imitador, sobre la necesidad de tener siempre en cuenta la totalidad concreta, también dentro del arte y de la cultura, desarrollando nociones ya presentes en Lukács, sobre la necesidad del anti- imperialismo cultural, o dicho en sus propias palabras:

> "Lo que acaba de postularse es la homologación de "alto nivel cultural" y "cultura revolucionaria", y desde luego, la relativa autonomía de las culturas —entendidas en cuanto "proyecto" nuestro como expresión de la acción revolucionaria--; y, por tanto, el rechazo de "modelos" externos a ellas, en los que vemos una reminiscencia de los modos imperialistas de dominación cultural que se trata de combatir; el imperialismo renace así enmascarado, al tratar de imponernos las formas de combatirlo generadas en esos países que siguen exportando su cultura: también la revolucionaria. Estos "modelos", por supuesto,

> no pueden residir ni en las expresiones culturales revolucionarias que se producen en los países capitalistas avanzados ni en las formas literarias o artísticas circulantes o consagradas en los países socialistas. Esta autonomía supone intercomunicación de experiencias (se dice: "relativa") y vías propias ("autonomía" cultural), y su plano teórico niega tanto los nacionalismos estrechos como el cosmopolitismo autoexcluyente".

Sastre denuncia, por un lado, el imperialismo cultural de las clases y naciones dominantes, pero no por ello deja libre de responsabilidad a la "cultura revolucionaria" que existe en las potencias imperialistas y que, pretendiéndolo o no, favorecen directa o indirectamente el imperialismo cultural sobre los pueblos colonizados. La postura de Sastre es tanto más valiosa cuanto que también extiende su crítica al comportamiento de los países socialistas entonces dominantes, la URSS, aunque no la cita en sus palabras. Por otro lado, Sastre asume y explica la dialéctica entre la cultura humana general, la cultura revolucionaria y de "alto nivel" producida a lo largo de la historia de la emancipación, y las culturas concretas, particulares, de los pueblos; se trata de un tema recurrente sólo resoluble desde la dialéctica de lo nacional e internacional dentro del carácter mundial del capitalismo y del carácter mundial de la solidaridad internacionalista de los pueblos y de las clases explotadas. Por último, Sastre da un paso adelante explicando la necesidad de rechazar la imposición de culturas externas que actúan de forma imperialista en la práctica, reivindicando la necesaria autonomía creativa de los pueblos. Aquí, la "autonomía" cultural no debe ser entendida, pensamos nosotros, ni desde la tesis austromarxista ni desde la tesis de la "dependencia invisible", sino desde la antedicha dialéctica entre la cultura humana general y las culturas humanas concretas.

Decimos que la "autonomía" cultural defendida por Sastre debe ser entendida en su sentido más amplio y más libre porque es eso lo que se desprende de la siguiente cita extraída del mismo libro un poco más adelante, en un debate con A. Artaud sobre lenguaje, teatro, estructura e historia. Sastre escribe lo siguiente: "Así pues, el lenguaje hablado en el teatro no es como la prisión que encorsetara la expresión teatral (Artaud); tampoco se reduce a ser una reproducción artística del sistema lingüístico de que se trate, por medio de una palabra remitible, en última instancia, a los cuadros del sistema establecido o sea, del "estado" lingüístico: es decir, de una palabra o discurso cotidianos u oficialmente legales; sino que es, precisamente, una expresión de libertad real. El lenguaje (y) pensamiento se produce, y ello como una unidad dialéctica, al más alto nivel de la evolución, y esta realidad del "filum" se produce ontogenéticamente (en las relaciones de cada individuo en desarrollo desde su infancia) y se refleja en el nivel poético, en el seno del grupo (de personajes) imaginario".

Naturalmente y antes de continuar, debemos evitar el error antes citado de identificar estricta y mecánicamente "arte" con "cultura", y menos desde una postura "cientifista". En su crítica del "marxismo vulgar" N. Hadjinicolau en su imprescindible obras "Historia del arte y lucha de clases" (Siglo XXI 1975) advierte de los dos errores garrafales que se cometen al respecto: uno, aceptar la ideología burguesa que identifica la historia del arte con la historia de la cultura, y otro, aceptar las tesis del

"marxismo vulgar" stalinista que reduce el arte "como un simple instrumento de propaganda de la doctrina del "realismo"". Con otras palabras, N. Hadjinicolau ha planteado aquí una problemática que S. Morawski retoma en "Reflexiones sobre estética marxista" (ERA 1977) al insistir en que la capacidad de comunicación y culturización que tienen el arte y la estética no debe ser reducida a un simple instrumento de agitación política, y menos en su sentido "cientifista". Siguiendo a Gramsci y a Lukács, este autor sostiene que las verificaciones científicas de las capacidades estéticas no agotan la totalidad de su potencial creativo.

¿Cuál puede ser entonces la solución de esta aparente paradoja irresoluble entre, por un lado, el potencial creativo de la capacidad estética de la especie humana; por otro, su capacidad cultural y su método de pensamiento científico-crítico? Una respuesta nos la ofrece F. Tomberg en "Estética Política" (Villalar 1976): la praxis. Tomberg sostiene con razón que: "Aunque no podamos decir exactamente lo que es el arte, sabemos siempre con certeza cuándo estamos ante él", y poco después precisa: "La simple capacidad de reflejar fielmente la naturaleza no hace nunca a un artista. Si la imitación de la naturaleza se considera arte, tiene que ser al mismo tiempo mimesis de la Praxis. La Praxis, que entonces debe ser imitada o reflejada, se le aparece al artista tan sensible y visible, como si pudiera aprehenderla en los objetos materiales de su representación. Un hombre dotado para la plástica, que no quiere extraer la esencia de la vida social y sus experiencias personales, y colocarlas en cualquier cosa que quisiera representar, no superaría la copia de una superficialidad carente de alma. Si la cosa representada le sirve al espectador para comprender la Praxis en su totalidad, tiene que aparecer en la obra en sí misma, y también como algo totalmente diferente; su reflejo ha de ser una nueva creación, una nueva forma". El por esto que el autor afirme luego categóricamente que la postura estética del artista "siempre es en su sentido estricto, una postura política (...) Sin embargo, el artista típico se considera apolítico".

Por tanto, la aparente paradoja irresoluble se resuelve con la praxis, es decir, se resuelve según lo esencial, la acción humana, solución ya propuesta por Marx en sus Tesis sobre Feuerbach. Una vez aquí, la interacción entre arte y cultura queda al descubierto ya que la praxis exige antes que nada inter-comunicación, lenguaje en cualquiera de sus formas. Praxis, desde esta visión básica, es la acción del colectivo autoconsciente para reproducirse a sí mismo ampliando sus posibilidades de existencia. La praxis como creatividad de formas de supera la entropía de la naturaleza, algo que el mismo Sastre toca más de una vez. Pues bien, el potencial creativo de la estética en general y del arte en concreto, es ampliado aún más cuando, tras este análisis, lo devolvemos a la totalidad cultural que les engloba, y especialmente cuando, recordando a Marx, Samin y A. Schaf, por citar unos pocos, aprendemos que el lenguaje, además de ser un elemento imprescindible de la cultura, es un a la vez un "co-creador de cultura".

Sastre no cae en ninguna de las dos trampas advertidas por Hadjinicolau, y a la vez desarrolla tesis esencialmente idénticas a las de los otros autores citados, lo que le permite formular la crítica a A. Artaud arriba citada y explicar la relación entre la lengua como una "expresión de libertad" que, a la fuerza tras complejas mediaciones,

opera libremente no sólo en la cultura sino también y por ello mismo la producción y reproducción de la existencia humana. En el teatro el lenguaje hablado debe superar las restricciones legales y las limitaciones del discurso cotidiano, y debe ser "una expresión de libertad real". Aunque Sastre se ciña al teatro y a su lenguaje oral, sin mayor esfuerzo teórico se puede trasladar lo dicho a la cultura en el sentido sastriano de medio de lucha contra la cultura colonizada. La lengua como libertad real, y la libertad real como la praxis, como la autogénesis humana que avanza en la unidad dialéctica del pensamiento y el lenguaje. Desde esta perspectiva, es incuestionable que la libertad real desaparece en la medida en que el lenguaje propio de un pueblo, y el pensamiento a él unido, es sometido a la colonización exterior, es oprimido. Tras lo dicho por Sastre, es inconcebible una libertad que no tenga un lenguaje propio para pensar y expresar su real libertad, o en otras palabras, un pueblo con su lengua real reprimida es un pueblo con su real libertad reprimida. Lo real es aquí su vida misma, porque es su praxis objetiva y subjetiva, ambas expresadas en el lenguaje y en el pensamiento como unidad dialéctica, en el complejo lingüístico-cultural.

## 12.- UTOPIA, TERRORISMO Y PATRIOTISMOS

Alfonso Sastre escribió estas tesis revolucionarias antes de venir a Euskal Herria a vivir, antes de asumir los duros riesgos de la militancia solidaria con la independencia y el socialismo en nuestro pueblo, antes de ser detenido, torturado y encarcelado. No se puede negar la profunda coherencia entre lo que pensaba y defendía teóricamente, como hemos visto, y su práctica revolucionaria, militante. La suya y la de su compañera Eva Forest, que pensaba lo mismo, o más, corrió la misma suerte pero peores torturas porque sufrió el especial componente sexista y machista que las fuerzas represivas añaden a la tortura que practican sobre las mujeres. Su concepción de la cultura, de ambos —no podemos extendernos aquí sobre las aportaciones teórica de Eva Forest, aunque es necesario hacerlo y cuanto antes—, tenía ya un sentido de defensa incondicional de las lenguas y de las culturas de los pueblos oprimidos.

Nos interesa dejar constancia de la base teórica previa a su venida a Euskal Herria porque sirve para anular cualquier duda sobre la orientación de HIRU ARGITALETXE, sobre el conjunto de opiniones y proyectos que más tarde dieron cuerpo a esta pequeña editorial hoy reprimida por algunos vascos y vasca. Para hacernos una idea más exacta, leamos lo que decía Sastre en su breve "Tranco Séptimo" de finales de 1988, recogido en la obra colectiva coordinada por Eva Forest conmemorando los 50 años de praxis teatral: "Alfonso Sastre o la ilusión trágica": "Euskadi es para mí hoy uno de esos raros y valiosos islotes desde los que se avizora la llegada —que nosotros hemos de traer— de nuevos tiempos en los que el mensaje de la revolución vuelva a ocupar los dilatados territorios que ese magno proyecto merece y recuperará sin duda en el curso de los tiempos —¿o trancos?— venideros". No hace falta una declaración tan explícita sobre cual era el proyecto de vida de Sastre y cual debía ser el fin y el medio, el objetivo y el camino de HIRU: acelerar la llegada de la revolución mediante la propagación de su mensaje, logrando que los pocos islotes rodeados por el océano capitalista pasen a ser grandes archipiélagos antes que constituir el continente del comunismo, la nueva Pangea de la humanidad reencontrada a sí misma.

Lukács, al que Sastre ha estudiado tanto, escribió en 1924, apenas muerto Lenin, un librito sobre este revolucionario ("Lukács sobre Lenin" Grijalbo 1974) en el que su primer capítulo se titula nada menos que "la actualidad de la revolución". Las palabras anteriores de Sastre rezuman la misma idea lanzada en 1924 por el marxista húngaro: aunque el futuro está lejano, todas las decisiones del presente se toman con la mirada puesta en "traer" ese futuro lo antes posible, de manera que la revolución es actual porque ahora mismo cualquier lucha o resistencia, idea o teoría, tienen como objetivo acelerar la llegada del futuro, más aún, ese futuro es actual porque el ahora lo está construyendo paso a paso. La cultura, bajo esta visión, es uno de los instrumentos vitales para hacer presente el futuro. Una década después, a comienzos de 1991, en otro texto recogido en el mismo libro y comentando las crecientes dificultades que encuentran los creadores de teatro crítico para poner sus obras en escena, Sastre afirma que: "Nosotros estamos escribiendo para un teatro futuro". Lukács hubiera

aplaudido estas palabras y las habría asumido como parte de su capítulo sobre la actualidad de la revolución. Escribir para un teatro futuro es propagar la revolución en el ahora mismo, en el presente más actual, es actualizar el futuro mediante la escritura presente.

La cultura en cuanto administración colectiva de los valores de uso se convierte en un puente que conecta el hoy y el mañana, y que trae el futuro al presente, lo muestra en el hoy y así acelera su llegada. Atilio Bórón habla de lo mismo pero con otras palabras, con la "permanente dialéctica entre utopía y realidad" (Pag.: 506). Tal vez haya sido E. Bloch quien con más detalle y sofisticación estudió las relaciones entre el futuro y el presente en la praxis revolucionaria de su "héroe rojo". En el Vol. II de "El principio esperanza" (Aguilar 1979).

Bloch desarrolla en extenso la "unidad de la esperanza y el conocimiento del proceso" mostrando cómo, desde el marxismo, se trata de considerar siempre la dialéctica entre dos elementos fundamentales: "en su tendencia, como tensión de lo que ha llegado a su plazo de cumplimiento y es obstaculizado; en su latencia, como el correlato de las posibilidades objetivas reales en el mundo, aún no realizadas". No es casualidad que E. Bloch haga esta vital reflexión justo al concluir un capítulo sobre el progreso hacia la ciencia e inmediatamente antes de escribir sobre las utopías técnicas, es decir, pensando sobre la influencia de la producción de valores de uso en los deseos y necesidades emancipatorias de nuestra especie.

La entrevista que Sandra N. Harper hace a Sastre en primavera de 1996 tiene, en toda esta reflexión, una importancia enorme por las vías exploradoras que abrió en su tiempo y que son hoy más actuales que nunca. ¿Acaso el problema de la identidad no es un problema también vasco, aunque Sastre hable especialmente del impacto que en sus reflexiones inquietas ¿y angustiadas? tuvo la lectura de Dostoyevsky? Pero ¿sólo es un problema vasco? Recordemos que Lukács también se detiene en Dostoyevsky, además de en Tolstoy y en Gorki, cuando estudia el problema de la "belleza natural como elemento de vida" hacia la mitad del Vol. 4 de su "Estética" (Grijalbo 1982) , extendiéndose sobre los efectos catárticos que tienen los grandes acontecimientos sobre los seres humanos, las violencias, la carga emocional, la tonalidad ideológica, etc., citando como ejemplo al "alto cielo de Austerlitz en donde, desde nuestra perspectiva, chocaron todas las contradicciones sociales e históricas con efectos duraderos sobre las identidades colectivas e individuales. Hemos recurrido ahora mismo a Lukács porque engarza perfectamente con las aportaciones que Sastre hace poco después respondiendo a una pregunta que S. N. Harper le hace sobre qué piensa acerca de la versión de Drácula de Francis Ford Coppola.

En su respuesta, Sastre desmenuza el realismo de Bram Stoker sobre la vida cotidiana de una burguesía tranquila que, de pronto, se encuentra enfrentada a una situación nueva, desconocida, pavorosa. Pues bien, sigue Sastre, es en esos momentos de situación límite cuando "se ilumina la realidad, una realidad que está tan oscura, tan invisible en la vida cotidiana, donde está enmascarado todo (...) donde hay una situación extrema, se revela ahí lo que es la profunda realidad: cómo son las personas, de qué manera es la existencia". Lukács, por su parte, nos había recordado a Gorki, como hemos dicho arriba, cuando éste habla del "heroísmo de una hora", es decir,

cuando ante situaciones desesperadas y extremas las gentes son capaces de reaccionar al menos con el heroísmo de una hora. Topamos aquí con un ejemplo más de lo imposible que resulta incomunicar las partes de la totalidad, aislándolas. El "heroísmo de una hora" nos lleva, entre otras cosas, al debate sobre la tragedia y la libertad, que desarrollaremos un poco después pero que ahora no tenemos más remedio que tocar tangencialmente. En efecto, Unamuno narra en "Del sentimiento trágico de la vida" (Altaya 1999), un acto heroico de un obrero que se encontraba martilleando algo con total desgana, que de pronto escuchó a un mujer pedir socorro porque un niño se había caído a la ría de Bilbao corriendo el peligro inminente de ahogarse. Unamuno dice que el obrero "se transformó en un momento" lanzándose a la ría para salvar al pequeño.

Por un instante, un obrero que trabaja con desgana se transforma en un héroe, asume el riesgo mortal y se lanza a la ría para salvar a un niño. Un acto heroico que duraría poco tiempo, pero que se presentó inopinadamente, de forma casual y fortuita para el obrero. Unamuno cuenta este caso en el penúltimo capítulo del libro dedicado a problema práctico de la vida, especialmente de su propia vida unificada por la contradicción misma, por el conflicto, o según sus palabras: "es la misma apasionada incertidumbre lo que unifica mi acción y me hace vivir y obrar". El conflicto, la contradicción e incertidumbre unamuniana no evitan, en el caso del obrero que no siente ningún aprecio a su trabajo, que de pronto se convierta en un héroe por unos minutos. Desconocemos la suerte posterior del obrero pero esos minutos de heroísmo son suficientes para iluminar su vida e iluminarnos a nosotros, y aunque Unamuno derive, en su obra citada, hacia la apología del catolicismo español, esta sola referencia a la capacidad humana de opción en los segundos críticos en los que todo se pone a prueba, empezando por la vida propia, muestra la valía universal de la voluntad de autodeterminarse libremente como ser humano con sentido de la responsabilidad ante el sufrimiento ajeno, que es asumido como propio. Volveremos a Sastre, a Unamuno y a GEREDIAGA ELKARTEA, pero es innegable que el ejemplo del obrero bilbaíno sigue teniendo ahora el mismo significado que entonces, y sigue siendo en la actualidad un "tema vasco" como lo fue entonces.

La concepción marxista de la especie humana, centrada en la praxis, insiste en que la verborrea termina siempre chocando con la necesidad de la acción, y que si en ese instante la persona o el colectivo detiene su avance, duda y retrocede, en ese mismo momento las cadenas del pasado dominan y atan a la conciencia crítica del presente, destrozándola. La libertad, espantada, reniega de sí misma y aplaude a la opresión inhumana. Por el contrario, si la libertad toma impulso y salta hacia delante aplastando al terror, triunfa aunque sea en esos cortos instantes de humanidad. Tanto en el plano de la acción como en el del pensamiento, dentro de la praxis, Marx asume este humanismo al reconocer como dos héroes a Espartaco y a Kepler, revolucionario "práctico" el primero, y revolucionario "teórico" el segundo.

Visto lo anterior, pasemos a leer unas palabras escritas por Sastre que aparecen en su texto "Los intelectuales y la utopía" (Debate 2002). Respondiendo a La Sombra que le comenta que siempre han intentado hacer coincidir la ética política y la poesía, Sastre dice que: "De este modo abordamos, ya en 1949, el tema del "terrorismo" (1949), y

luego hemos insistido tanto en él como en el de la tortura; y esto tanto en la literatura como en el teatro; y así mismo en nuestra vida social y política. Por cierto, que en algún momento de tantos, yo dije algo que muy bien se puede recordar hoy, y que siempre viene a cuento cuando oímos las opiniones bien-pensantes "contra el terrorismo"; y es que se llama terrorismo a la guerra de los débiles, y guerra —y hasta "guerra limpia"— al terrorismo de los fuertes", y bastante más adelante: "El patriotismo legítimo de las pequeñas naciones administradas por otras más grandes y poderosas, se ve reducido a mínimas expresiones (cuando no aniquilado), en el marco de los nacionalismos chovinistas de la gran potencia que se reafirma sobre la homogeneización de los territorios sometidos a su imperio administrativo, e imputado —oh, paradoja— de nazismo, tratándose en verdad de legítimos patriotismos de pequeñas naciones que tratan de liberarse de las opresiones que sufren".

Un poco más tarde, en "Manifiesto contra el pensamiento débil" (HIRU 2003), Sastre discute con Sombra sobre nacionalismo. Sombra afirma que: "hay un nacionalismo malo y un nacionalismo bueno: la lucha de liberación de los pueblos son expresión de nacionalismos "buenos" (como el de la actual resistencia en Iraq), y las guerras de ocupación colonialista lo son de un nacionalismo "malo" (como el de las barras y estrellas de la agresión norteamericana a Iraq)". Sastre responde que está bien, pero que no le gusta llamar nacionalismo al nacionalismo "bueno", y ante la respuesta-pregunta de Sombra "¿Patriotismo, mejor?", la contestación de Sastre es clara y contundente: "Sí, aunque no sea la palabra ideal, porque cubre también muchas formas de chovinismo, entre las cuales la peor es la denominada por Lenin "chovinismo de gran potencia", para los que los nacionalistas son los demás (los nacionalistas de gran potencia no se reconocen a sí mismos como nacionalistas sino, por ejemplo, se consideran ejecutores de un gran proyecto civilizador o propagadores de la verdad o ecumenistas desinteresados, o benefactores de un mundo salvaje o sujetos de un Destino Manifiesto, etcétera), como quedó claro en la siempre citada polémica con Rosa Luxemburgo".

La referencia sastriana al debate entre Lenin y Rosa Luxemburgo no es casual ni gratuita. Tiene una impresionante actualidad para Euskal Herria como para cualquier otro pueblo oprimido, pero a la vez la tiene para el problema básico de la teoría que se debe y puede hacer en cada contexto concreto de lucha revolucionaria. Vayamos por partes. Sastre dice que "Rosa Luxemburgo, que era polaca, se olvidaba de ello fascinada por el proletariado como fenómeno mundial (...) Lenin se lo recordó y le propuso que partiera de esa base, de su ser polaca, para mirar el mundo; y que Lenin hizo bien porque era un aviso contra los perjuicios que causa el cosmopolitismo, que es una hijuela del humanismo abstracto". El consejo leninista de partir de lo que cada persona y cada pueblo son, de su identidad —ser polaca, en el caso de Rosa—, es una exigencia totalizadora, es decir, que abarca a la totalidad de la praxis, desde el internacionalismo y la lucha de liberación nacional, hasta la ética y la teoría del conocimiento, como el propio Sastre confirma más adelante.

Con respecto al internacionalismo de Alfonso Sastre no se puede añadir nada nuevo, sino repetir lo sabido y muy especialmente su coherencia vital, y la del resto de su familia, empezando por Eva Forest; con respecto a la teoría del conocimiento, hay que

insistir en la razón que asiste a Sastre cuando una y mil veces reivindica el método dialéctico materialista, y con respecto a la ética, leamos su respuesta eminentemente internacionalista a las palabras de Sombra "Entonces, ¿viva Madrid que es mi pueblo?". Alfonso: "No, esa es una idea de sainete, referida a una ciudad concreta. Yo hablo de los pueblos-nación, cuya soberanía es un derecho humano". Ante la respuesta de Sombra de que la defensa del derecho a la soberanía del pueblo vasco que realiza Sastre puede suponerle ser incluido en las listas del terrorismo internacional, el autor responde: Me temo que ya lo estoy; ¿pero qué le voy a hacer yo? No he de callar por más que el dedo, ya tocando la boca, ya la frente, silencio avises o amenaces miedo".

En 2004 HIRU ARGITALETXE publicó una compilación de textos cortos de P. Bourdieu con el título de "Intervenciones, 1961-2001". Un texto tiene una espeluznante vigencia aunque está escrito en marzo de 1994: "¿Cómo salir del círculo del miedo?". Refiriéndose al terrorismo, es decir, al terror estatal, Bourdieu escribe que: "Las definiciones legales de la actividad criminal son vagas; la información es imprecisa o inaccesible y la comunicación difícil; la violencia física se ejerce abiertamente en asociación con actividades semiclandestinas como torturas y ejecuciones ilegales. Los actos de intimidación pública (como los secuestros llevados a cabo con un gran despliegue de fuerza o las ejecuciones públicas) instituyen la más extraordinaria inseguridad en el centro de la existencia más ordinaria. En estas condiciones "se altera profundamente la capacidad de calcular racionalmente las consecuencias de una acción". Pero el efecto más terrible del terrorismo y del terror de Estado es la atomización de los grupos, la destrucción de toda solidaridad entre unos individuos aislados y asustados (...) la tendencia a desolidarizarse de quienes resisten y de quienes se teme que atraigan la represión".

Exceptuando las formas más atroces de terror de Estado pareciera que Bourdieu estaba refiriéndose a la situación que padece Euskal Herria, e incluso si recordamos a los GAL y a otras organizaciones terroristas, la identificación podría rozar lo absoluto. La respuesta que da Bourdeiu a la pregunta de "¿Cómo salir del círculo del miedo?" consiste en, primero, "la existencia de organizaciones capaces de romper el monopolio de las comunicaciones controladas por el Estado, de proporcionar una asistencia material y jurídica, de apoyar los esfuerzos de resistencia y de imponer poco a poco la convicción de que el horizonte no está cerrado para siempre". Es una solución lógica pero que tiene una muy grave limitación: ¿qué hacer si estas organizaciones son ilegalizadas, perseguidas y encarceladas, como sucede en la vida política del pueblo vasco con la denominada Ley de Partidos impuesta por el Estado español?

La segunda solución dada por Bourdieu depende en buena medida de que no sean exterminadas las organizaciones populares: "Las estrategias más eficaces son las que llevan a la mayoría silenciosa y aterrorizada a descubrir y mostrar su fuerza colectiva a través de acciones relativamente ordinarias y poco arriesgadas pero que, llevadas a cabo al mismo tiempo por un gran número de personas que se han puesto de acuerdo (como un movimiento silencioso de toda una población hacia el centro de una ciudad o el cierre simultáneo de todas las casas y de todas las tiendas) producen un inmenso efecto simbólico en primer lugar sobre quienes las llevan a cabo y también sobre aquellos contra quienes se dirigen". Como hemos dicho, esta segunda solución

depende de la primera ya que ¿cómo se organizan semejantes movilizaciones? ¿Por pura espontaneidad? ¿Por simples contactos individuales o de grupos sin organización estable más amplia porque está ilegalizada? Reaparece el clásico problema de la dialéctica organización/espontaneísmo. De hecho, lo que el autor propone es una especie de insurrección pacífica que toma el centro ciudadano, pero ¿debe detenerse ahí volviendo cada persona a su casa? ¿O debe continuar extendiendo las movilizaciones? Más aún ¿cómo responderá el Estado y sus fuerzas armadas?

De cualquier modo, es muy ilustrativo de la coherencia político-cultural y teórica de HIRU ARGITALETXE el que no dudara en editar este y otros libros teniendo en cuenta la realidad de precaución y temor de la mayoría de editoriales del Estado español. Se aprecia con nitidez una continuidad en la trayectoria intelectual, artística y vital de Alfonso Sastre y de su familia sobre cuestiones decisivas como son las de caracterizar el terrorismo como la forma de guerra de los fuertes contra los débiles, usando una metodología que unifica la ética política con la estética. Del mismo modo, la defensa del patriotismo de las naciones pequeñas oprimidas por las grandes nos conduce a una visión larga de la historia, una visión en la que los conflictos sociales y las violencias no surgen sólo con el modo de producción capitalista, sino con anterioridad, en respuesta a injusticias ya establecidas. Las directas referencias a la guerra, al terrorismo, al patriotismo de los pueblos oprimidos y al patriotismo de los pueblos opresores nos ponen ante los opuestos significados de los valores, de la axiología, según las opuestas realidades socioeconómicas, nacionales e internacionales que, frecuentemente, vienen de lejos.

Y en esta dialéctica de fuerzas insertas en la totalidad vasca como parte sometida a una totalidad superior formada por los Estados español y francés, y por el capitalismo, aquí dentro Sastre hace directa alusión al miedo, a la amenaza intimidadora, a la censura, a la represión como componentes genético-estructurales de la totalidad que nos envuelve y determina. Es aquí, en la existencia continuada de larga injusticias históricas que, en su mayoría, se perpetúan tras adaptarse a los cambios introducidos por los modos de producción diferentes, en donde queremos detenernos un instante para precisar las bases de un debate “clásico”: la tragedia, la muerte, la libertad y la cultura.

## 13.- HUMANO-GENÉRICO, REBELIONES Y "TEMÁTICA VASCA"

Sastre pregunta en su citado artículo de denuncia de GEREDIAGA ELKARTEA: "¿Van a ser rechazados los libros de Baroja y Unamuno que ocurren en Inglaterra o tratan del sentimiento trágico de la vida, respectivamente, o sea, cuya acción no sucede en el País Vasco o tratan de un tema no vasco? (Por cierto: ¿No es un tema vasco tener un sentimiento trágico de la vida?)". Recordemos lo arriba visto sobre el acto heroico del obrero bilbaíno que impresionó tanto al joven Unamuno que reconoció que no lo olvidaría en su vida. Hemos dicho que aquellos instantes de heroísmo, conscientemente practicado pese al riesgo de la muerte por ahogamiento en la ría de Bilbo, iluminaron su vida y la nuestra porque demostraron la valía de unos principios elementales que no declinan ni en la Euskal Herria de entonces ni en la de ahora. Esta simple constatación destroza todas las excusas de GEREDIAGA ELKARTEA.

Dicho con más crudeza: ¿no tienen nada que ver directa o indirectamente con el "tema vasco" libros como "Negociación política en Euskal Herria" de A. Cuesta editado por HIRU ARGITALETXE en 1997; "El problema español" de A. Arana editado también en 1997; "El IRA y la paz en Irlanda y Los conflictos irlandés y vasco", de D. Morrison y Fito Rodríguez, en 1997; "Historia, nación y nacionalismo" de P. Vilar editado en 1998 y citado arriba; "El hecho catalán. El hecho portugués" de P. Vilar y J. Azurmendi editado 1999? ¿Qué decir de la compilación de textos de J. Bergamin con el título "Cristal del tiempo" editada en 1995 y en la que, entre otros muchos artículos brillantes como los dos dedicados a explicar qué es el terrorismo, aparece uno especialmente "incómodo" para la burguesía autonomista y regionalista vascongada, para el PNV: "Telesforo Monzón"? Bergamín explica en este artículo su admiración y amistad hacia Telesforo Monzón y Euskal Herria: "Porque si hay un pueblo vivo en este mundo, pueblo vivo (y no superviviente o supermuerto) porque pelea por serlo, es este vasco, que se empeña en oír, en seguir escuchando la voz poética y profética de su Telesforo Monzón".

Para lo que ahora nos interesa, el valor de este artículo no reside sólo en la figura de Monzón y consiguientemente en la crítica radical al PNV que ello comporta en el fondo, sino también en el uso de Bergamín hace de Unamuno para mostrar la continuidad sustantiva de quienes diciendo "la verdad sin razón alguna" se enfrentaron al poder, cada cual con sus modos y hasta el final de sus límites, mientras que: "los cuerdos razonabilísimos preguntan ¿qué es verdad? y se lavan la sangre que mancha sus manos". La denuncia arrasadora de Bergamín es tanto un "tema vasco" como universal. Con respecto a lo primero, el PNV sabe demasiado sobre lavarse la sangre que mancha sus manos, y sabe que la figura de T. Monzón supone un cuestionamiento irrebatible de su colaboracionismo con la ocupación española. Con respecto a la universalidad de Bergamín ¿quién niega que el acto material y simbólico de lavarse las manos manchadas de sangre remita al colaboracionismo con la injusticia y la explotación desde que éstas existen?

Y por no extendernos ¿acaso no tiene importancia alguna para la situación vasca

debatir sobre los valores y la violencia? ¿No son "temas vascos"? En 2001 HIRU editó el libro "La violencia y la búsqueda de nuevos valores" de Joxe Azurmendi. ¿Acaso porque estaba traducido del euskara al castellano había perdido todo su valor? ¿Acaso había que prohibir su exposición en la Feria de Durango porque también analizaba la presencia de Nietzsche en pensadores vascos como Maeztu y Mirande? Preguntamos: ¿Puede existir alguna relación entre la visión trágica de un Nietzsche que nada menos que en "El nacimiento de la tragedia" (Alianza Editorial 1981) dice que: "El pueblo de los Misterios trágicos es el que libra las batallas contra los persas: y, a su vez, el pueblo que ha mantenido esas guerras necesita la tragedia como bebida curativa necesaria", con las diversas tragedias que azotan a nuestro pueblo vasco causadas por los imperialismos español y francés, secundados o resistidos por intelectuales vascos que se han alimentado de Nietzsche? ¿Qué papel juegan las guerras defensivas ante poderosos enemigos invasores en la formación de la "cultura trágica" de un pueblo amenazado de extinción? Más aún, ¿interesa silenciar estas reflexiones porque no son "tema vasco"?

Volveremos a la tragedia. Ahora demos la voz a lo que escribe Azurmendi: "La única razón eficaz para argumentar políticamente contra ETA sería mostrar un proyecto alternativo mejor. Por eso, la debilidad de toda la discusión democrática contra ETA radica en la falta de evidencia de un proyecto mejor (...) ¿Cómo saber cuántos han descubierto y aman a Euskal Herria en todos estos años de lucha de ETA gracias a ella, y le dedican su esfuerzo, por ejemplo, en la cultura y la pedagogía?, o ¿cuántos odian Euskal Herria por ello y la quisieran reducida a cenizas?". Leyendo esto, nuestras interrogantes no giran ya alrededor de si estas y otras tesis del libro son o no "tema vasco", porque es irracional negarlo, sino sobre otra cuestión: ¿pueden existir fuerzas políticas y económicas interesadas en impedir que nuestro pueblo vasco, y otros más, reflexione sobre los argumentos de Azurmendi?

Los argumentos esgrimidos por Azurmendi van más allá del mal denominado "problema vasco" al hacer referencia a un problema que recorre todas las luchas sociales una vez que sus reivindicaciones han superado el umbral de lo que puede conceder el poder que les explota. ¿Podía la Roma esclavista satisfacer las justas demandas de libertad de los esclavos sublevados? Desde la perspectiva de sus efectos simbólicos y movilizadores mantenidos durante siglos posteriores, carece de sentido la pregunta sobre si podían vencer los esclavos insurgentes e instaurar un sistema social no esclavista. Lo que se debate en este caso concreto es saber si el esclavismo romano podía ofrecer otra forma de vida no esclavizada a las masas insurgentes, y era obvio que no. Visto desde esta óptica el problema, queda claro que aquellas rebeliones, a pesar de que estaban condenadas al fracaso último, demostraron aun así y pese a todo la valía histórica del ser humano genérico que se yergue ante la opresión sacrificando su vida por una libertad imposible en términos definitivos, aunque sí disfrutando de una libertad transitoria durante el tiempo de rebelión armada.

La pregunta clásica sobre si la sublevación de los esclavos dirigida por Espartaco entre -73 y - 71, que terminó en una masacre espantosa de los esclavos y esclavas supervivientes a la derrota, fue una epopeya trágica o no, parte del análisis según el cual no existían condiciones objetivas suficientes para hacer posible la victoria de los

sublevados, aunque ciertamente disfrutaron y gozaron de la libertad concreta mientras no fueron derrotados y exterminados. Lo trágico radica en que el héroe no puede vencer al destino aunque luche con una determinación sobrehumana. La derrota del héroe es así la confirmación de la superioridad inapelable de los caprichos del destino, que son en buena medida los de los dioses. Recordemos también a Prometeo. Sin embargo, la admiración que sentía Marx por Espartaco y las masas parisinas insurrectas en 1871 que querían tomar el cielo por asalto aunque no existían las condiciones para ello, se basaba en otro criterio de tragedia que analizaremos luego más extensamente. Ahora sólo podemos decir que Marx no veía como totalmente inútiles en el sentido histórico aquellas luchas masacradas en sangre, sino como avances prácticos en la larga emancipación humana en la que también se producen estancamientos y retrocesos.

Para la aristocracia romana, propietaria de decenas de miles de esclavas y esclavos y de extensiones inacabables de tierras, la sublevación dirigida por Espartaco fue un "acto terrorista" porque, en verdad, causaban pánico y terror en los propietarios esclavistas, pero no en las masas campesinas empobrecidas, en los artesanos y en los soldados viejos licenciados, muchos de los cuales se sumaron a las sublevaciones o, al menos, no se enfrentaron a ellas. Más aún, las legiones romanas llegaron a sentir tanto miedo y hasta cobardía frente a la suicida determinación de resistencia de los esclavos sublevados que Roma decidió imponer el castigo de diezmar a las tropas, de ejecutar a uno de cada diez soldados en las unidades que habían flaqueado frente a los esclavos insurrectos. La aristocracia respondió a los sublevados con dos terrores mayores: el que sentían los soldados romanos al ser diezmados por sus oficiales si no habían matado suficientes esclavos, y el terror que sentían los esclavos al conocer qué suerte les esperaba de ser vencidos.

Sobre la duda acerca de la efectividad práctica de las rebeliones esclavas, y especialmente la dirigida por Espartaco, A. Montenegro es muy explícito en su texto "La lucha por el poder personal: El principado de Pompeyo (79-60 a. de C.)" (GHU-CIL Tomo IX 1986): "Roma, por su parte, hubo de sacar una dura lección con su economía malparada por las devastaciones y la pérdida de mano de obra en número no inferior a los 100.000 hombres. La aristocracia acusó el golpe más duro en beneficio del partido popular". La aristocracia era la propietaria de la gran mayoría de esclavos, mientras que el partido popular representaba a los pequeños y medios campesinos libres, artesanos y comerciantes, propietarios de menos esclavos. El autor que citamos expone luego cómo estas fuerzas populares reinstauraron la democracia, reformaron las leyes, limitaron los derechos de la aristocracia y montaron juicios públicos contra aristócratas especialmente corruptos y odiados, como el realizado contra Verres, que sirvieron para "humillar a los capitalistas" y asentar las reivindicaciones populares. De algún modo u otro, y aunque fuera indirectamente, los esclavos también se beneficiaron de la reinstauración de la democracia esclavista.

W. Rösener también se ha planteado esta misma interrogante en lo que respecta a la efectividad de las desesperadas luchas campesinas que abrasaron Europa. En su texto "Los campesinos en la historia europea" (Crítica 1995), pregunta: "¿Qué se consiguió realmente con los múltiples levantamientos campesinos? El balance de las revueltas

es aplastante: casi todos los levantamientos terminaron con derrotas sangrientas (...) ¿Fue todo en vano, toda resistencia careció de fin? ¿Fueron las revueltas campesinas estallidos sin sentido de violencia brutal como afirmaban sus enemigos?". La respuesta que ofrece Rösener consiste en explicar que, además de mejoras concretas que se fueron logrando con aquellos sacrificios extremos y que iban aliviando lentamente la dureza insoportable de la explotación campesina, también se fue extendiendo un criterio colectivo de que las clases dominantes debían respetar o al menor tener en cuenta las condiciones de vida de las clases explotadas. El miedo a la ferocidad de las luchas campesinas que llegaron a sentir las opulentas minorías propietarias de inmensas extensiones de tierras, fue un factor muy importante durante esos siglos para avanzar en "un orden más justo".

La importancia de la pregunta-denuncia de Alfonso Sastre contra GEREDIAGA ELKARTEA es, además de lo visto, doble también porque el debate sobre la tragedia de las masas heroicas nos remite no sólo a la dialéctica entre el contexto objetivo y el factor subjetivo —dialéctica sin cuyo desenvolvimiento no existe cultura alguna, por otra parte—, sino a su vez a las grandes mentiras de la tradición eurocéntrica que forman el dogma dominante. Desarrollando ahora esta segunda parte, la denuncia de los dogmas eurocéntricos, HIRU había publicado en 1994 un libro Paul Farmer "Haití para qué", con prólogo y epílogo de Noam Chomsky. Farmer explica cómo desde finales del siglo XVIII los esclavos insurrectos fueron venciendo a los ejércitos occidentales, especialmente a las hasta entonces invictas tropas napoleónicas a comienzos del siglo XIX; y poco más adelante, dice que: "Una década de violencia puso fin a casi 300 años de dominio foráneo al verse vencidas las últimas tropas de Napoleón en noviembre de 1803. El primero de enero de 1804, los nuevos dirigentes de la isla recuperaron su nombre indio. "He dado sangra por sangre a los caníbales franceses", proclamó Dessalines.

La dureza de la revolución haitiana fue extrema y sus poblaciones esclavas insurrectas realizaron frecuentes actos de desesperado heroísmo trágico para vencer a los invasores esclavistas evitando así no ser esclavizados de nuevo. El pueblo haitiano esclavizado sabía que de perder la guerra revolucionaria volverían las indescriptibles torturas que recibían por la mínima falta, tardanza o descuido ante las órdenes de los amos, órdenes frecuentemente caprichosas y desquiciadas, como cuenta explica J. Luciano Franco en "Historia de la Revolución de Haití" (Ciencias Sociales. La Habana 2004). La población haitiana venció a Europa y a América, y no sólo en lo militar, en lo material, sino también en lo simbólico y en la lucha por la recuperación de otra historia diferente a la eurocéntrica, la historia del pueblo indio autóctono de la isla, los aborígenes que la habitaban cuando sufriendo la invasión europea, que les exterminó por completo. La victoria simbólica consistió en recuperar el nombre del pueblo vencido, que no era de origen africano, como sí lo eran los esclavos y esclavas.

En 2006 HIRU editó una joya que ahora, con la masacre del pueblo palestino de Gaza a manos del sionismo genocida, cobra aún más actualidad: "La amenaza interior. Historia de la oposición judía al sionismo", de Yakov M. Rabkin. El autor sigue con extremo rigor el proceso de tensión interna en la religión judía tanto por sus contradicciones sociales internas como por efecto de las presiones y ataques externos,

hasta llegar, tras siglos de conflictos de todas clases, a dividirse en diversas corrientes de las cuales una, la sionista, se ha transformado en una potencia exterminadora y cruel. Pero el autor también nos explica cómo existen otras corrientes judías no sionistas, enemigas del sionismo y de sus crímenes, que proponen modelos antagónicos con el sionista, y que son marginadas cuando no reprimidas por el sionismo en el poder. Especial valor para la cuestión del sentido trágico de la vida tiene el capt. 4, sobre el recurso de la fuerza en el que el autor destroza el militarismo sionista que ha dado la vuelta a la tradición religiosa judía, como a un calcetín: "El término "seguridad" reemplaza el concepto de autodefensa difundido antes de la creación del Estado (...) más que confiar en la providencia, el nuevo hebreo confía en la fuerza de las armas". De la autodefensa como derecho frente al agresor, el sionismo ha creado la "seguridad" armada hasta los dientes para impedir las respuestas violentas de los palestinos, la autodefensa de los palestinos explotados e invadidos por los sionistas.

Para no extendernos en exceso, el alcance de las palabras de Alfonso Sastre en su artículo en el diario Gara del 4-XII-2008, se refuerza con un argumento que destroza la visión restrictiva del eurocentrismo sobre la visión trágica de la vida. Nos referimos al crucial papel del libre albedrío en lo relacionado con una visión pasiva y trascendente de lo trágico como destino ineluctable. Siguiendo aquí a J. M. Hobson en "Los orígenes orientales de la civilización de occidente" (Crítica 2006): "Fueron los musulmanes (especialmente los mutazilis) los que propagaron la idea de que el hombre era un agente libre y racional", no mucho después de morir Mahoma, idea que al asentarse en la cultura musulmana de la época tuvo repercusiones decisivas para su rápida expansión posterior. Los musulmanes palestinos que se enfrentan al sionismo imperialista, con una suerte que con frecuencia concluye en tragedia, han podido ser formados en esa visión de personas libres y racionales que se resisten a ceder su destino a la tragedia desencadenada por Israel. La tesis eurocéntrica de que la pugna entre tragedia y libertad es un logro exclusivo suyo, que luego ha sido enseñado a otras culturas "atrasadas" se hunde como el plomo en el agua.

Pues bien, como hemos visto la crítica de Sastre a GEREDIAGA ELKARTEA supera la pobre visión restrictiva para engarzar con lo más elemental de la cultura de la humanidad aplastada por el dictado incuestionable de lo trágico en su acepción trascendente, externa a la historia y a lo humano, a la tragedia inmanente, a la que volveremos luego. En lo relacionado con la pugna entre, por un lado, la racionalidad y la libertad, es decir, con la construcción libre y crítica de la cultura, y por otro lado, el dictado de lo insuperable que por ello mismo deviene en lo trágico, en esta pugna clásica de la historia, son todos los componentes progresistas y liberadores de la cultura humana en su conjunto los que actúan dentro de la cultura concreta de un pueblo, reforzando sus contenidos progresistas con las aportaciones liberadoras de la cultura humana en general en cuanto forma de administración de los valores de uso.

No existe mayor valor de uso que la racionalidad libre practicada por el ser humano en su lucha consciente por superar la condena trágica impuesta por el destino, los hados, el azar o los dioses, que malditos sean por la eternidad. Los esclavos haitianos, los judíos antisionistas y los palestinos musulmanes que con racional libertad resisten

al sionismo, todos ellos —y las vascos y vascos y el resto de la humanidad prometeica— conocen en sus propias carnes los sacrificios que deben realizar para revertir en victoria y vida la muerte y la tragedia y ¿acaso no son estas prácticas sobrecogedoras aportaciones a la cultura general y a las culturas concretas?

Quiere esto decir que la (re)construcción de la cultura vasca ha de pasar no por la censura y la represión, sino por la libre y democrática confrontación de ideas progresistas y reaccionarias en su seno, como parte de un escenario más amplio, envolvente e incluyente, que no es otro que la libre construcción nacional de Euskal Herria, es decir, del pueblo que se identifica así mismo por la lengua que habla, por el euskara, porque, parafraseando a Marx, su lengua es el contenido y el continente con el que la comunidad se piensa a sí misma. La (re)construcción cultural debe, por tanto, absorber crítica y creativamente los valores progresistas del resto de culturas, aunque no sean "europeas". ¿Quién puede decir que una buena parte de lo musulmán no es "europeo" si, por ejemplo, nos acordamos de las matemáticas y todo el saber griego-clásico filtrado y ordenado por los musulmanes como alimento espiritual de la bárbara, sucia e inculta Europa, incluida Euskal Herria?¿Quién puede decir que la heroicidad haitiana no aporta lecciones enriquecedoras a la cultura vasca que precisamente en aquellos años de finales del siglo XVIII estaba siendo aplastada por la misma expansión opresora francesa, con resistencias de los pueblos de Ipar Euskal Herria? ¿Quién puede negar que la coherencia digna, arriesgada y peligrosa de los judíos antisionistas no signifique a la vez una denuncia de la pasividad de quienes consienten que las fábricas de armas de la burguesía vasca refuercen la letalidad asesina del sionismo?

¿Quién puede rechazar las impresionantes lecciones de humanismo y de cultura liberadora de los pueblos que desesperadamente se resistieron a la expansión genocida del colonialismo europeo, de la actualidad de sus valores de dignidad y cohesión que impresionaron incluso al conservador Darwin cuando afirma que "en las épocas bárbaras, ningún hombre podía ser útil o fiel a su tribu si no tenía valor" ("Teoría de la evolución". Altaya 1999), tras estudiar la historia de las resistencias de las naciones patagonas a las sucesivas invasiones "civilizadas? Del mismo modo en que el judaísmo antisionista sí asume el derecho de autodefensa, de resistencia al ataque exterior, pero condena la invasión militar; del mismo modo en que los haitianos devolvieron sangra a la sangra caníbal eurocéntrica, y de la misma forma en que los musulmanes descubrieron antes que los cristianos que el ser humano es un agente racional y libre que, como tal, puede y debe luchar contra la opresión sionista por seguir con el ejemplo presente, también los pueblos patagones, las naciones originarias del extenso sur americano sabían que el valor y la valentía eran una necesidad de supervivencia "tribal" en palabras de Darwin. ¿Quién puede afirmar que estas prácticas no son esencialmente idénticas a la autodefensa realizada por Euskal Herria, y que tienen los mismos valores humanistas?

Quiere esto decir que cuando se habla de la lucha trágica de una persona o de un colectivo contra su supuesto destino, cuando se habla de la libertad y del raciocinio como valores colectivos que las sociedades van desarrollando con sus prácticas y aportando a otras sociedades, cuando se habla de los ejemplos de solidaridad

colectiva de los “salvajes” — recordemos la “solidaridad orgánica” que el Plan ZEN español quería destruir en el pueblo que se autoidentifica por su lengua—, cuando se habla de estas y de otras aportaciones y se pretende, por el contrario, imponer dogmáticamente un criterio no definido ni concretado de “lo vasco”, cuando se procede así, se está negando la dialéctica entre la cultura humana en general y la vasca en concreto, y viceversa: se está negando las aportaciones de la cultura vasca a la emancipación humana. Y desde semejante cerrazón dogmática e idealista no hay posibilidad alguna de (re)construcción lingüístico-cultural, y menos todavía cuando se admite la mercantilización burguesa de la producción cultural.

## 14.- TRAGEDIA, CAPITALISMO Y VOLUNTAD ROJA

Hemos tratado el problema de qué es el "fracaso" de las luchas populares, qué se puede encontrar de positivo en las "derrotas" de las rebeliones de las gentes machacadas. Nos hemos movido en el plano colectivo antes que en el individual, pero debemos recuperar la dialéctica entre ambos porque nada de la autogénesis humana es comprensible al margen de ella. Sobre esta importante precisión, sobre el valor de lo individual dentro de la pugna entre la libertad y la tragedia, Alfonso Sastre tiene escritas muchas aportaciones. De entre todas ellas, ahora nos limitamos a sus palabras sobre el sentido del "fracaso" en la obra y en la vida de Piscator. HIRU publicó "El teatro político" en 2001 y en su introducción Sastre escribe: "Curiosa constatación: la de que un gran salto hacia adelante pueda ser realizado en términos de casi continuos fracasos". La grandiosidad de las innovaciones artísticas de Piscator exigía de unos medios económicos imposibles de obtener mediante los magros y flacos recursos de la clase proletaria para la que Piscator creaba arte. ¿Un fracaso irrecuperable, trágico por ello mismo? Sí, desde la perspectiva del individualismo burgués que sólo ve el dinero contante y sonante, pero no, definitivamente no desde la visión comunista de la praxis colectiva e individual dentro de la dinámica de la lucha revolucionaria.

Veamos otro caso más extremo, digamos que un caso absoluto, paradigmático como es el de Giordano Bruno. La introducción y las notas de "Las actas del proceso de Giordano Bruno" (Els debats 2004), realizadas por Júlia Benavent, nos explican la vida y el contexto de este personaje heroico nacido en 1548 y que para 1565 ya había tenido problemas con la Iglesia por su rigor crítico y por su estudio sistemático de obras prohibidas. Fue quemado vivo y desnudo a comienzos de 1600 por "hereje impenitente (...) por su maldita obstinación, dando vueltas con su intelecto y su cerebro con mil errores y vanidades (...) al final acabó su miserable e infeliz vida". ¿Sirvió de algo la muerte atroz de G. Bruno? Incuestionablemente, sí; como también sirvió de algo la muerte en la hoguera de las brujas vascas acusadas de realizar akelarres con la presencia del diablo.

Muchas de las cosas defendidas por G. Bruno carecían de sentido, eran mágicas y esotéricas, pero otras no y han sido confirmadas por la ciencia. Son estas segundas las que nos sirven en la actualidad, pero nos sirve especialmente su dignidad y su coherencia ante la vida y ante la muerte. Salvando las distancias, otro tanto debemos decir con respecto a las brujas quemadas vivas. La pregunta es: ¿en qué medida estas aportaciones a la libertad humana son de "temática vasca" como sí lo es lo relacionado con las brujas? Negarlo es ridículo y no sólo porque él mismo sostuvo que el rey de Nafarroa no era un hereje, sino porque su filosofía de vida es la misma que la de tantas vascas y vascos que sufren represión, tortura, cárcel y hasta muerte por no renunciar de sus valores.

La tragedia vital de G. Bruno, siempre luchando contra el poder como un titán derrotado por Zeus que en vez de ser condenado a cárcel en lo más hondo del inframundo, es condenado a muerte de manera inapelable desde el comienzo de su

vida consciente, es esencialmente la misma que la del "héroe rojo" blochiano, pero sin la ventaja relativa que ofrece el avance en la correlación de fuerzas en lucha. Aún así, y tal vez por eso mismo, G. Bruno y toda la lista impresionante de seres humanos que sacrificaron su vida en terribles condiciones insuperables a no ser de claudicar y arrepentirse, renegando de sí, son de una vibrante actualidad para todos los pueblos, clases y sexos oprimidos. Analizadas individual y aisladamente, estas luchas trágicas muestran el desacoplamiento, la no fusión dialéctica entre la objetividad y la voluntad. Trotsky definió al marxismo como "la fusión dialéctica entre la objetividad y la voluntad" en "Sobre religión" (Ágora 1975), explicando que la aceptación pasiva de lo que existe conduce al fatalismo, pero la actividad por la actividad conduce al subjetivismo. Por el contrario: "Todo el arte de la política revolucionaria consiste en saber unir la constatación objetiva y la reacción subjetiva. Y en esto es en lo que consiste la esencia de la doctrina leninista".

La tragedia aparece cuando la voluntad, la reacción subjetiva, no puede pese a todos sus esfuerzos titánicos variar el curso de las contradicciones objetivas porque éstas aún no han desarrollado su correspondiente conciencia crítica. Sin la teoría y sin la conciencia que nacen de la agudización de las contradicciones, la objetividad aplasta a la voluntad ya que ésta sólo se mueve por interpretaciones ideológicas o, a lo sumo, por utopías. Un exceso de voluntad subjetivizada en extremo, que vuela por encima de lo objetivo sin rozarlo siquiera, también acaba en tragedia, aunque en sentido opuesto a la anterior. La derrota por subjetivismo no deja de ser una tragedia, ya que su heroicidad carece del sustento material imprescindible estando, por ello, condenada de antemano. G. Bruno personifica este segundo tipo de tragedia al creer que su solo sacrificio encendería la llama de la emancipación, mientras que Espartaco personifica el primer tipo al creer que una lucha colectiva y objetivista terminaría triunfando con la creación de una sociedad nueva para la que, empero, no existían condiciones teóricas ni conceptuales.

En 2001 HIRU ARGITALETXE editó la obra de C. Fernández Liria "Geometría y tragedia" en el que, en su última tercio, reflexiona sobre realidades históricas recientes que tienen una muy directa relación con centenares de miles de muertes, centenares de miles de tragedias vitales de personas que, sin esperarlo en modo alguno y apenas sin combatirlo, fueron asesinadas por las dictaduras militares y fascistas implantadas por las burguesías cuando veían en peligro su propiedad privada, su capital. Además de estos centenares de miles de muertes trágicas, en el sentido de que el "destino" ciego e incognoscible para ellas que surge de las entrañas irracionales del capitalismo, muchas decenas de miles de revolucionarias y revolucionarios fueron detenidas, torturadas, encarceladas, asesinadas o "desaparecidas", destruyendo así el grueso de la memoria y de la teoría revolucionaria organizada. Los efectos prácticos fueron devastadores y siguen siéndolo incluso en la actualidad. La reflexión que surge de todo ello es: ¿son verdaderas democracias las "democracias" actuales impuestas tras esas dictaduras genocidas y basadas sobre el miedo de las poblaciones a una vuelta del terror asesino? ¿Qué podemos hacer frente a la "impotencia de la política" demostrada tras la efectividad paralizante del terror dictatorial? ¿Cómo vencer a la tragedia?

La fuerza del argumento marxista en la lucha contra la derrota y el fracaso trágicos, surge del fondo argumental de las siguientes palabras de Sastre escrita un poco después en la misma introducción antes citada: "no puede excluirse el "momento subjetivo" en una comprensión dialéctica de la objetividad. La lucha contra el pensamiento burgués no ha de plantearse de modo que se les abandone al sujeto: ¡para ellos esa basura, esa enfermedad petulante y ególatra! Materialismo vulgar, sociologismo, son los nombres de esta deformación del marxismo". La reivindicación del sujeto como fuerza activa dentro de la objetividad es una de las exigencias centrales para cualquier proceso creativo, desde el estético hasta el estrictamente científico pasando por todas las formas de cultura, política, filosofía, etc. Más aún, es en las situaciones extremas, en la tortura, en las celdas de castigo de las prisiones de exterminio, en los momentos de máxima soledad conscientemente asumida como parte constituyente de la praxis colectiva, es en tales momentos cuando se demuestra el papel crucial de lo subjetivo en la ligazón invisible que une a la persona individualmente considerada con el colectivo de lucha al que pertenece, y con su clase y con su pueblo.

Llegados al punto crítico de la tragedia como flujo de doble dirección entre la cultura general y colectiva y la vasca e individual, es imprescindible pedir ayuda al marxismo en dos temas decisivos. Uno se refiere a la diferencia entre la evolución estrictamente económica en lo endógeno e interno de sus contradicciones, por un lado y por otro, la evolución de la totalidad sociohistórica en cuanto tal, en la que la pugna entre la libertad y la tragedia adquiere su pleno sentido. E. Mandel en "El Capital" (Siglo XXI 1985) entrecomilla la "tragedia" cuando habla de que la ley de la creciente composición orgánica del capital es precisamente la "tragedia" del capitalismo, en el sentido de que éste modo de producción no puede detener su ciega evolución sino a condición de acumular mayores y más devastadoras crisis para el futuro, a no ser que la praxis socialista acaba antes con el capitalismo.

El entrecomillado realizado por Mandel sirve para diferenciar la "tragedia" del irracionalismo capitalista de la capacidad transformadora de la conciencia crítica que se enfrenta a la tragedia en su sentido inmanente, que luego veremos. Del mismo modo, pero sobre el debate del "determinismo", unido esencialmente al del desarrollo automático y "trágico", supuestamente inevitable del capitalismo, J. Ferrero demostró en "Libertad y determinismo en la historia según Marx y Engels" (Itaca 2000) la dialéctica entre los componentes objetivo y subjetivo de la ley general de la acumulación capitalista expuesta por Marx en El Capital, señalando que el "factor subjetivo" juega un papel crucial en la historia, negando el determinismo y reafirmando la libertad.

El otro se refiere a las aportaciones de L. Goldmann, uno de los que más ha estudiado la relación entre praxis, dialéctica y tragedia, pero no en el sentido de "tragedia" capitalista, ni tampoco en el de tragedia como determinación desde el exterior y desde el principio de los tiempos de la suerte del héroe, condenado al fracaso al margen de su titánica heroicidad, sino en el sentido del potencial humano de crear libertad y superar la condena de los dioses. En el Vol. II de "El hombre y lo absoluto" (Planeta-Agostini 1986), Goldmann sostiene que:

"El pensamiento filosófico supera toda filosofía trágica, que, al no ser el hombre espectador sino actor, en el interior del conjunto humano y social, y al ser la expresión de su pensamiento una de las formas de su acción —y ciertamente no la menos eficaz—, el problema de saber qué perspectiva teórica alcanza respecto de la realidad social, el mayor grado de objetividad no es solamente un problema de comprensión más amplia y más rigurosa, sino también, y a veces ante todo (aunque ambas cosas estén íntimamente ligadas y sean inseparables), un problema de relación de fuerzas, de eficacia de la acción de un grupo social parcial para transformar la realidad histórica de modo que haga verdaderas las sus doctrinas. Para el pensamiento dialéctico las afirmaciones sobre el hombre y la realidad social no son verdaderas o falsas, sino que se hacen verdaderas o falsas, y esto por la incidencia de la acción de los hombres sobre ciertas condiciones objetivas, naturales o históricas".

P. Molina en "Marxismo como tragedia" (Granada 1992) ha demostrado que la visión goldmanniana de la tragedia no es la griega clásica, sino la posterior, la desarrollada por pensadores como Pascal, Racine, Kant y Goethe, pero optando, al final por la grande y última disyuntiva presenta por Rosa Luxemburgo: Socialismo o Barbarie. No debe extrañarnos la opción de Goldmann por Rosa Luxemburgo, sobre todo si vemos la postura pasiva de Goethe ante la efervescencia de liberación nacional de la juventud alemana y de buena parte de su pueblo contra la invasión francesa. H. Grimm nos explica en "Vida de Goethe" (Ciencias Sociales. La Habana 2001) que en Goethe "no palpita nunca este sentimiento de rebelión contra la realidad histórica dada" y que su "entusiasmo político no pasa de ser algo puramente erudito, estético", en el sentido pasivo. Sería prolijo extendernos ahora en Pascal, Racine y Kant, pero, al final, la concepción de Goldmann supera las limitaciones de la intelectualidad burguesa ascendente y opta por la radicalidad de la praxis socialista. Volviendo a P. Molina, casi al final de su libro, precisa más el proceso de subsunción de la tragedia clásica en la moderna y especialmente, de la innovación realizada por el marxismo dialéctico en dicha transformación histórico-cualitativa. Nos conviene leer lo que sigue:

> "Lo que separará irreversiblemente este nuevo espacio trágico de la tragedia de la negación, será la imposibilidad de alcanzar a Dios fuera del mundo histórico. Sin embargo, la nueva racionalidad trágica, la tragedia de la inmanencia, imprimirá un significado diferente a los elementos estructurales del modelo trágico, al utilizar categorías provenientes del marxismo dialéctico; pero por su funcionalidad será estructuralmente similar". Y más adelante: "el marxismo dialéctico ha significado históricamente uno de los intentos más importantes en pos de la realización más efectiva de una verdadera comunidad humana. El trágico inmanente surge de la muerte trágica del marxismo dialéctico. Su muerte no ha sido inútil. Ha sido la muerte de un héroe histórico. La muerte trágica siempre implica esperanza. Y como decía Marx: "la muerte de los héroes se asemeja a la puesta del sol y no al estallido de una rama que se ha inflado". Puesta de sol, que resucitará en un nuevo día, en una nueva vida, generando nuevas esperanzas históricas. Este es el significado simbólico de la "resurrección" en el discurso mesiánico de los profetas".

H. Read ha estudiado en "Arte y alienación" (Ahimsa Editorial 2000) precisamente las

relaciones entre la muerte y las funciones del arte, recurriendo como sólido argumento a las tesis de Goldmann de que el hombre es un ser contradictorio que vive en un mundo hecho de opuestos, de fuerzas contradictorias trabadas mutuamente y en constante lucha que no tiene visos de resolución. H. Read sostiene que: "Hasta ahora, la tecnología no ha logrado disipar el sentido trágico de la vida y cabe sospechar que nunca lo hará porque está más allá de sus posibilidades. El arte, no la ciencia, da sentido a la vida; no simplemente por ayudar a vencer la alienación (respecto de la naturaleza, a la sociedad y a uno mismo), sino porque concilia al hombre con su destino: la muerte. No ya la muerte en el aspecto físico, sino esa forma de muerte que es la indiferencia, la accidia (pereza) espiritual". Fijémonos que H. Read se remite a la noción clásica, marxista, de alienación en sus tres niveles básicos, y a la más precisa de alineación como indiferencia, pasividad, derrotismo y nihilismo ante las contradicciones de la vida que, siempre, confluyen en la muerte.

Al margen de otras consideraciones que nos llevarían mucho tiempo y espacio, hay que decir que nos encontramos ante un problema de innegable contenido y actualidad política, es decir, ante la esencia bullente de las contradicciones antagónicas. Hay que empezar diciendo que P. Molina escribió el libro que ahora leemos en pleno hundimiento de la URSS, lo que explica la fuerte carga trágica de su obra, y su actualidad para todos aquellos procesos sociales o individuales que viven crisis idénticas. Un sol que declina anuncia empero un sol que resurgirá. La muerte trágica inmanente, que no trascendente, anuncia la vida material y humana posterior. Se nos presenta aquí un debate en el que no podemos profundizar, y no es otro que el de los esfuerzos de algunos católicos para esquivar las limitaciones insalvables de su creencia en lo que concierne a la muerte heroica y conscientemente asumida como probabilidad inserta en la praxis revolucionaria. A. Tamayo, por ejemplo, intentó en "La muerte en el marxismo" (Edic. Felmar 1979) debilitar la lógica aplastante del "héroe rojo" de E. Bloch, aduciendo que al final introduce de modo "subrepticio la hipótesis Dios" (¿?), lo que le permite a Tamayo concluir que el marxismo capitula ante la muerte.

## 15.- PICASSO, SASTRE Y OTEIZA: VIDA, ARTE Y MUERTE

Para el "héroe rojo" la muerte aparece de tres formas básicas: como inevitable a la larga, como posible efecto de su praxis revolucionaria, y como azar y contingencia en su vida cotidiana, siempre relacionadas dialécticamente con la necesidad. La conexión entre la primera y la tercera forma es la praxis revolucionaria, que a su vez abre un universo de expectativas ético-morales y filosóficas inconcebible e inimaginable para el creyente. Veamos muy brevemente el ejemplo de Picasso, "el héroe", en palabras de Antoni Tàpies en "El arte contra la estética" (Planeta-Agostini 1986). Recordemos que Picasso vivió y creo arte en una época especialmente violenta: la primera mitad del siglo XX, la guerra de 1936-39 en el Estado español, las dos guerras mundiales, el nazismo y la ocupación alemana que él sufrió en París, la "guerra fría" y las múltiples guerra calientes en medio mundo y la crisis agónica del franquismo. La muerte como posible efecto de la praxis revolucionaria le rondó durante la ocupación alemana.

Comienza Tàpies diciendo que el artista que se encuentra muy atareado no puede detenerse a analizar la profunda razón que tuvieron Heráclito y Marx al sostener que "en el universo todo está sujeto a cambio", que la sabiduría no enseña otra cosa y que "querer detener el cambio es ir contra la naturaleza de las cosas, ser un retrógrado aferrado al pasado". Sigue diciendo que la vida de Picasso hunde con su praxis los argumentos de quienes niegan la validez de la dialéctica y que carece de sentido acercarse al arte con un "programa previo, con una teoría a priori, por buena que parezca" porque el cambio permanente está siempre en lo real: "La autoridad y la potencia de sugestión" de la obra de Picasso, pese a sus cambios, lo demuestra: "Como siempre sucede con las personalidades de primer orden, la concepción del mundo, la sabiduría, la teoría, se completan siempre con la vertiente de la práctica, de la vida moral, de la acción de cara al prójimo. Es la razón de la postura política de Picasso y los que nos ha hecho ver tantas veces testimoniando contra la injusticia, contra la barbarie, contra el obscurantismo y la opresión. ¿Es preciso recordar todos los "sueños y mentiras" que ha combatido o su agudo dolor ante el Guernica o las Matanzas en Corea?".

"El héroe", Picasso, no dudó en asumir las dificultades de la lucha contra la opresión, y su capacidad creativa fue condicionada en el sentido de mayor o menor pesimismo u optimismo al son de los altibajos de las luchas revolucionarias, llevándole a su entrada en el partido comunista francés en 1944. Su crítica de los "sueños y mentiras" se inscribe dentro de la clásica lucha concienciadora contra la alienación burguesa y contra su propaganda. Su cuadro sobre el ataque nazifranquista a Gernika reaviva permanentemente el debate sobre la tragedia en cualquiera de sus formas: ¿estaba "condenada" Gernika a semejante crimen o fue un producto de la dialéctica entre el azar y la necesidad en la agudización de la lucha de una nación, la vasca, invadida por ejércitos extranjeros? Los bombardeos anteriores de la ciudad de Donostia por el acorazado "España" y de Durango por la aviación nazifranquista ¿no anunciaban la "tragedia" de Gernika? Y el cuadro las Matanzas en Corea ¿no dice a gritos lo mismo, pero a escala geopolítica y cultural más amplia? ¿Cómo debe reaccionar la persona

individual y colectivamente antes, durante y después de estos crímenes que nunca son fortuitos sino que se insertan en objetivos y estrategias de invasión de los pueblos por el imperialismo? La capacidad artística de Picasso ¿nos lleva sólo a consideraciones sociopolíticas o también a reflexiones filosóficas sobre el sentido de la vida?

Pensamos nosotros que la misma lógica argumentativa desarrollada aquí sobre Picasso se puede y se debe extender a la obra de Alfonso Sastre, y que de la misma forma en que Picasso fue ignorado conscientemente por el franquismo, cuando no vituperado, Sastre es, como Oteiza, ignorado y silenciado por al burguesía vasca y su cultura, y por la española y la suya, que tienen ambas identidad clasista, machista e idealista. En la nota para la segunda edición de "Quousque tandem..." (Txertoa 1970) Oteiza reconoce que ha sido vencido unas veces por sus propios compañeros, y afirma muy crítica y autocríticamente que los "artistas vascos", incluido él, no han creado ningún frente cultural: "no hemos tenido ninguna visión política de nada". Sigue explicando los sacrificios personales que tuvo que hacer para "salvar parte de mi vida" en el sentido de no venderse a la mercantilización del arte, de obtener tiempo libre para seguir investigando "como responsabilización final, ética, social, del artista". Para mantener su independencia personal y creativa tuvo que alquilar su taller a una empresa de transportes de Irán: "Así he podido salvar algún tiempo para el estudio, el tiempo que no he perdido en ganar dinero, ni en perderme asimilado por una sociedad internacional de mercaderes y dictadores de los objetos artísticos de consumo, exposiciones, publicidad y recompensas (a la buena conducta, al servilismo)".

Podemos desarrollar el potencial teórico de estas palabras de Oteiza diciendo que el tiempo que no se ha perdido el artista o cualquier persona en ganar dinero con la mercantilización de su obra y de su personalidad, lo ha ganado en el aumento de la creatividad del pensamiento en cualquiera de sus expresiones. Se trata de una tesis puramente marxista, al margen de lo que entonces pensara Oteiza. Recordemos ahora cómo Sastre habla de los "fracasos" reiterados de Piscator: la "victoria vital", decimos nosotros, de Piscator y de todas las personas creadoras y críticas radica precisamente en su independización material y espiritual de los "mercaderes y dictadores de los objetos artísticos de consumo", es decir, de la dictadura del mercado capitalista. Volvemos así al lema de vivir sin venderse, sin caer en el servilismo y en la "buena conducta". Más aún, el propio Oteiza confirma en esta nota para la segunda edición su coherencia praxeológica cuando a la precavida advertencia del editor para que mida sus palabras en la introducción en evitación de la censura franquista: "Pero ten cuidado con lo que escribas...", Oteiza le responde: "Pues si es así, no hay introducción, y aquí tienes estas líneas".

La primera edición de "Quousque tandem..." fue en 1963, en plenos años plomizos del terror franquista, cuando la lucha de resistencia vasca había avanzando pasos significativos pero aún cortos, y cuando la represión de la dictadura empezaba ya a llenar las cárceles y el exilio de vascas y vascos. Fue entonces que Oteiza escribió sobre cómo se contagia el miedo y la cobardía entre las gentes una vez que ven cómo otra persona —Oteiza se refiere a acusaciones contra él mismo— es objeto de señalamiento intimidador y amenazante por el poder, de forma indirecta o directa.

Reforzando su ideas con el caso de la persecución de Oppenheimer en los EEUU, y advirtiendo de los riesgos para la libertad que ello implica, sostiene que: "Sé, que como se contagia la enfermedad, el miedo y la cobardía, se comunica también el esfuerzo por el valor y la dignidad, el esfuerzo de cada uno por ser más justo y más fuerte".

Y páginas más adelante dice: "No se teoriza entre nosotros. No nos queremos arriesgar. Teorizar es intuir conclusiones y proyectar orientaciones, proponer y desarrollar una solución. Puedo servir como un ejemplo, exponiéndome al error. Porque si no avanzamos en nuestra investigación, si no nos contagiamos para investigar y acompañarnos en cada investigación, es por miedo a equivocarnos. Con mi reflexión se que ofrezco un amplio campo a los intelectuales y amigos de nuestro entrañable y extrañable país, para que se animen a entrar en una polémica múltiple y cordial, pero que no debe importarnos que llegue a ser violenta. Es preciso enojarnos con nosotros mismos. ¿De qué sirve esta blanda amistad entre nosotros que nos ha conducido al conformismo y a la esterilidad?".

Si en las condiciones de comienzos de los '60 estas palabras eran demoledoras, no han perdido su poder desmitificador y crítico medio siglo más tarde. Pero antes de volver al presente tenemos que preguntarnos sobre el efecto del miedo, de la cobardía y de la ausencia de debate teórico que denuncia Oteiza sobre la limitada capacidad de creación cultural entonces existente. Nos sobran datos sobre la apatía, el conformismo y la indiferencia hacia la cultura y la lengua vascas en aquellos tiempos por parte del PNV y de otras fuerzas políticas, por no hablar de las españolistas como el PCE y el PSOE. Sabemos que una de las razones fundamentales del surgimiento de ETA fue precisamente constatar la desaparición, la muerte inminente de la lengua vasca en las muy duras condiciones de la época. El ser comunal vasco que hablaba por sí, de sí y para sí mismo en euskara, estaba al borde de la extinción. La advertencia de Oteiza sobre el miedo y la cobardía, y su propuesta de un debate teórico daban en medio de la llaga, pero también su certidumbre de que, dialécticamente, también se contagia el valor, la dignidad y la lucha por la justicia.

Miedo, pasividad, silencio teórico, acomodación egoísta dentro de la ausencia de libertad y mutismo ante las torturas y el terrorismo franquistas, semejante realidad chocaba de manera irreconciliable con otra realidad que emergía fuertemente en esos mismos instantes, la del sentimiento vasco, el orgullo de hablar euskara, la dignidad cultural y poco después, el avance en la conciencia obrera y popular independentista que terminaría dando contenido a la izquierda independentista y socialista. ¿Hubiera sobrevivido la cultura vasca sin esta reacción afirmativa frente a la desidia o al colaboracionismo? No, o tan debilitada y minorizada que ahora sería, muy probablemente, un minúsculo exotismo tolerado como manía regionalista de un grupito de románticos trasnochados. ¿Ha variado el algo sustancial el comportamiento que Oteiza denunció de forma tan dura y agria, sin piedad ni para él mismo? No, en absoluto, si vamos a la raíz del problema que no es otro que la lucha consciente por recuperar el contenido de valor de uso del complejo lingüístico-cultural y de la capacidad artística de nuestro pueblo. Se ha creado una casta intelectual, asalariados del conocimiento, obedientes, serviles, deseosos de recibir la recompensa por su

buena conducta ante el poder, ante los dictadores y mercaderes de la cultura y del arte rechazados por Oteiza.

Pese a sus diferencias, hay un denominador común que une a Sastre, Oteiza y Picasso: la relación frecuentemente inaudible e invisible entre vida, arte y muerte en sus creaciones. No puede ser de otro modo ya que, en el fondo, les acerca una misma visión del arte como "unión de principios contrarios", por utilizar la expresión de Efim Dobin en "Prosa y poesía en el cine" en la obra colectiva "Estética y marxismo" (Planeta-Agostini 1986). La vida de sus creaciones no es la simple vista de sus creadores, sino la rota vida social descoyuntada por el choque de contrarios, de modo que no es una vida estática y uniforme, sino multiforme y activa, corroída por angustias y terrores pero a la vez animada por la justa ira contra la opresión. El arte expresa de mil maneras estas infinitas formas y la muerte, que en una realidad más social que biológica, es una especie de Sombra sastriana pero sin la ironía creativa, a veces hiriente pero siempre crítica, de la auténtica Sombra sastriana. El Gernika de Picasso, el cromlech de Oteiza y la Sombra de Alfonso son, al final, una de las expresiones más plenas de la cultura vasca. Así, vida, arte y muerte se levantan como su radicalidad cultural frente a la miseria de la pseudocultura actual que no se atreve a mirar cara a cara ni a la muerte, ni al arte ni a la vida.

Los tres componentes críticos de lo humano que hemos citado tienden a aparecer unidos en una interacción sinérgica en todos los procesos sociales en los que las contradicciones internas han llegado al límite de lo tolerable por el poder opresor porque su propiedad privada está ya en peligro. Huyendo del eurocentrismo, hemos buscado apoyo en la excelente investigación realizada por L. M. Glave en "Vida, símbolos y batallas" (FCE 1992). No podemos analizar ahora en detalle la identidad entre "vida, arte y muerte" y "vida, símbolos y batallas", porque es más necesario resumir el valioso texto de Glave sobre la historia de las resistencias de la nación india Canas, al sur de Cuzco, punto referencial de los Andes, desde la llegada de los invasores españoles y hasta la actualidad. Casi al final del libre y hablando del "presente como historia" en una densas páginas dedicadas a la confluencia de fuerzas materiales y simbólicas, sociales y referenciales, conscientes y mágicas, que se fusionan en las sucesivas revueltas y rebeliones de la nación Canas contra los invasores que les quitan sus tierras, su cultura y sus excedentes, dando forma cultural a "un conjunto de prácticas orales de arraigo local que no se disocian de su contexto artístico y ritual".

La unidad entre resistencia, guerra y muerte, y cultura oral, arte y ritual, todo ello dentro de una defensa desesperada de la vida colectiva de la nación Canas, aparece tan nítidamente operativa en el "presente como historia" que la cultura popular india dio un salto cualitativo con la (re)construcción realizada por Andrés Alencastre. Este personaje quedó impresionado en 1921 por la lucha india alrededor de Layo, zona mágica y referencial para la memoria Canas, y de otros lugares similares, enfrentamientos con "dantescas escenas de llamas y balas", que tomó el nombre indio de Kilko Waraka, aprendió su lengua y formas culturales y se dedicó en la medida de sus fuerzas a dejar constancia de la cultura popular al borde del etnocidio definitivo, dedicando especial esfuerzo a la lengua quechua y a la poesía.

El padre de Andrés Alencastre, autoritario propietario de tierras, había sido muerto por los indios canas sublevados en 1921 reivindicando sus derechos. Kilko Waraka, había terminado siendo un rico propietario implicado en el comportamiento represor de indios típico de su clase social y al aumentar su riqueza y poder descendía su capacidad artística y de defensa de la lengua y cultura india. Murió a manos de indios uno de tantos conflictos por las tierras que se seguían librando en 1984 La vida social tensionada al máximo, el arte y los símbolos insertos en las contradicciones y las batallas y la muerte, esta realidad estructura el choque entre la cultura popular y la cultura dominante, sobre todo cuando la segunda es la los descendientes criollos del invasor. Como dice L. M. Glave: "Kilko Waraka fue la máxima expresión de la trágica soledad de los intermediarios entre el mundo andino y la sociedad mestiza vinculada al sistema criollo dominante".

Hemos recurrido a este ejemplo extremo porque, por un lado, muestra la dialéctica entre la vida, el arte y la muerte llevada a sus límites al margen de la sociedad concreta ya que atañe a lo que hemos dicho: a la irreconciliabilidad entre la propiedad burguesa y la propiedad colectiva, comunal; por otro lado, muestran la irrompible dependencia última del potencial estético al potencial económico, o parafraseando a Oteiza: Kilko Waraka perdió el tiempo en la tarea de ganar dinero y poder, y por ello no tuvo tiempo suficiente para emanciparse como persona libre y crítica, desalienada. Y por último, porque la excelente investigación de L. M. Glave sirve como contrate con la vaguedad abstracta y superficial de J. Ferrater Mora en "El ser y la muerte" (Planeta-Agostini 1986). Hay que decir que en este libro Ferrater Mora no se extiende a las relaciones entre vida, arte y muerte, sino que habla solo del ser y la muerte, aunque sus ideas tienen alguna pertinencia para nosotros porque nos ofrece una de las visiones burguesas más serias, sin embargo no puede aportar nada concreto sobre nuestro debate. Cuando Ferrater Mora analiza la experiencia de la muerte desde la perspectiva del "ser", intenta argumentar sus tesis con tres ejemplos personales: la muerte de su abuela, la muerte de un soldado y la muerte de personas bajo un bombardeo, y en ninguno de los tres se digna pisar el suelo de las contradicciones sociales. Su abstracción llega a los niveles de no decir siquiera las fechas, qué guerras, quienes bombardearon a quienes, etc.

Es necesario tener una visión más amplia de todo lo que debatimos que la empobrecida vaguedad de Ferrater Mora y especialmente de A. Tamayo. La vida y la muerte nos remiten a la moral, y la responsabilidad social del artista nos remite al contenido social del arte, inseparable de la vida y con repercusiones más o menos directas con la muerte, según los casos, y frecuentemente con la represión. Queramos o no, y como nos ha enseñado L. M. Glave, el mundo cultural absorbe estas realidades, las digiere en su interior y las proyecta al exterior como fuerza simbólica que, tal como dijo Marx, se transforman en fuerza material cuando prende en las masas. Esta realidad histórica innegable hace que la cultura esté rota en su interior, ya que absorbe y dirigiere tanto la cultura popular como la oficial, y aporta al exterior componentes de ambas. Por tanto, la cultura lucha consigo misma, y esta crisis, además de darle vida, se agudiza cuando el componente popular de la cultura común sufre el ataque permanente tanto del componente burgués como de una o varias culturas extranjeras dominantes, que se han impuesto por la fuerza económica y

política, ambas protegidas por la fuerza militar.

## 16.- OBEDIENCIA CATÓLICA Y DOMINACION CULTURAL

Un componente especial de la cultura dominante pero con fuerte aunque decreciente implantación en la cultura popular, es la religión, y en nuestro caso la vertiente católica del cristianismo, aunque hay también otras vertientes y otras religiones minoritarias. J. A. Pagola ha recopilado en un extenso volumen titulado "Una ética para la paz" (Idatz 1992), las ideas básicas del catolicismo vasco entre 1968-1992, en problemas centrales como la denominada "Pacificación cultural". Hay que decir, para encuadrar lo que sigue, que se trata de una corriente religiosa sujeta conscientemente a la disciplina española, francesa y romana, lo que determina todo. Por ejemplo, la tesis mayoritaria es que existen "dos tradiciones culturales" dentro del pueblo vasco: la euskaldun y la castellana, sin citar a la parte de Euskal Herria bajo dominación política y lingüístico-cultural francesa, excepto una única referencia y de pasada sobre una conferencia en Baiona dada por el Obispo Setién.

En cinco páginas y media, la expresión "tradición cultural" aparece nada menos que once veces, mientras que la cultura vasca es definida dos veces como "peculiaridad cultural y lingüística" insinuándose una vez que es la "tradición más débil y menos dotada" (sic) para explicar debe superarse el "dominio hegemónico de una sobre otra", sin explicitar tajantemente de cual sobre cual. Solamente el Obispo Setién se atreve a decir: "un cierto carácter hegemónico" de una tradición cultural pone el peligro la pervivencia de la tradición cultural euskaldun.

La autodenominada "Iglesia vasca" no puede reconocer que la cultura vasca está oprimida por la española y francesa porque, además de otras consecuencias, reconocería implícitamente que el catolicismo vasco está oprimido por el español y el francés. ¿Dónde queda su interpretación de dios, entonces? Mientras que la "Iglesia vasca" no se atreva a "independizarse" del poder extranjero como sí se atrevieron los cristianismos llamados "protestantes", mientras acepte la dominación estará incapacitada para entender la realidad cultural. Por "independencia" religiosa no debemos entender únicamente la separación de las burocracias eclesiásticas sino también la emancipación mental y conceptual. Por ejemplo, el problema de la influencia del catolicismo sobre la cultura oficial vasca, en concreto de la Compañía de Jesús, los jesuitas. Entre otros muchos historiadores, Kryvelev muestra en el Vol. 2 de su "Historia atea de las religiones" (Júcar 1985) el poder socioeconómico, político y cultural de la Compañía, de la "Araña Negra" según B. Ibáñez (ATE 1975), en cuanto instrumento del imperialismo vaticano. Roma ha sido y es un poder político basado en una de las transnacionales capitalistas más poderosas del planeta, y su efecto sociocultural sobre las naciones ha sido y es todavía considerable, en especial en las naciones oprimidas por Estados decisivos en el mantenimiento histórico del catolicismo, como son entre otros el francés y el español.

Un sector de la autodenominada "Iglesia vasca" ha creado una imagen de victima del imperialismo español. Textos como "La guerra de Franco, los vascos y la iglesia" (Clero Vasco 1978) de J. de Iturralde, y otros, se basan en hechos históricos ciertos,

innegables, para mostrar con razón las injusticias sufridas por nuestro pueblo en general y por buena parte de los católicos en concreto. Por su parte, el nacional-catolicismo español siempre ha perseguido con diversa intensidad a los católicos vascos que, de algún modo, han reivindicado los derechos nacionales de Euskal Herria, llegándose a los fusilamientos de sacerdotes y religiosos vascos por el franquismo, el exilio, la tortura y la cárcel de otros y de monjas vascas. Sin embargo, siendo esto cierto y por ello mismo, no deja de asombrar la pasiva sumisión hacia el creciente ultracentralismo estatalista del nacional-catolicismo español recuperado en estos años, y protegido por el PSOE.

En realidad, asistimos a un retroceso histórico en todos los aspectos, tal cual lo demuestra el sacerdote J. Lezaun en "La Iglesia en Euskal Herria" (EGIN 1996), retroceso global acelerado en este último decenio en el que se ha endurecido la contraofensiva del nacional-catolicismo español. E J. Lezaun aporta claves válidas sobre la cultura con la estimable resistencia de Herria-2000-Eliza, y muy especialmente con la política educativa de la Iglesia, que refuerza la cultura dominante, la burguesa, y su naturaleza estatalista.

Pero si algo tiene toda religión es que al contrario del pensamiento racional, que se supera desde su autocrítica interna, los límites insuperables de la religión sólo pueden ser comprendidos y superados desde fuera, desde el ateismo. La religión, cualquiera, es ontológicamente incapaz de comprenderse así misma ya que parte epistémica y axiológicamente de la aceptación dogmática de la exterioridad incognoscible e inasequible de la causa primera. En lo relacionado con la cultura, semejante impotencia absoluta se muestra en el idealismo de la tesis de las "tradiciones culturales" aplicada a Euskal Herria. La autodenominada "Iglesia vasca" debe pensar según esa tesis porque el dogma es incompatible en última instancia con la dialéctica entre el valor de uso y el valor de cambio de la cultura.

Los esfuerzos de algunos defensores de la Teología de la Liberación chocan siempre con este obstáculo y esquivan la teoría del plusvalor huyendo al mito del pecado, como podemos leer en "La Teología de la Liberación" (ECH 1990), edición a cargo de J. J. Tamayo Acosta: "el pecado es la causa de la lucha de clases". Pero incluso en versiones más actuales, que tienen la ventaja de haber podido aprender de la represión vaticana contra esta corriente teológica, frenando su crecimiento y reinstaurando lo más reaccionario del catolicismo, en estas versiones se sigue sin poder dar el salto a la importancia clave del valor de uso.

François Houtart, uno de los mejores defensores de la Teología de la Liberación, ha escrito "Mercado y religión" (Ciencias Sociales. La Habana 2007) en donde reafirma su justa crítica del capitalismo y de sus sistema de mercado. Escribe sobre "La cultura como valor de intercambio", pero en ningún momento alude a la contradicción entre valor de uso y valor de cambio, a su dialéctica, dentro del complejo lingüístico-cultural, peor aún, no cita el valor de uso en las páginas dedicadas a este tema, ni tampoco el valor de cambio, limitándose a la palabra "intercambio". Es sabido que los conceptos y sus interacciones en las categorías filosóficas son imprescindibles para el pensamiento, de modo que el uso de determinados conceptos y categorías muestra ya de entrada y a simple vista la orientación del texto. F. Houtart dice que: "La cultura se

puede definir como el conjunto de las representaciones que los seres humanos se hacen de la realidad, tanto de sus relaciones con la naturaleza, como de sus relaciones sociales. En este sentido, la cultura constituye un elemento central de la construcción de la sociedad, de su reproducción o de su transformación".

Esta definición puede ser adoptada por la derecha o por el reformismo debido a su vacío conceptual. Puede interpretarse en uno u otro sentido, el de la reproducción de las relaciones de explotación, o el de su transformación pero ¿en qué? Las páginas posteriores y el mismo capítulo del que se ha extraído la cita pueden orientar en su dirección, pero aún así no se supera del todo la ambigüedad al no hacerse ninguna referencia a la dialéctica entre el valor de uso y el valor de cambio. No es casualidad el que Marx hiciera su mejor explicación del ateísmo materialista y su mejor crítica de la religión y en concreto del cristianismo, al inicio del Vol. I de El Capital (FCE 1973) cuando al estudiar el fetichismo de la mercancía despliega el tránsito del valor de uso al valor de cambio, su dialéctica histórica, que se materializa en la producción de mercancías. El cristianismo en su modalidad burguesa, protestante, aparece como la forma más acabada del fetichismo mercantil por "su culto al hombre abstracto", y poco después, al estudiar el proceso de cambio, expone la dinámica de escisión social interna en la comunidad primitiva, escisión causada por los efectos del enigma del fetiche dinero que no es sino el enigma del fetiche mercancía.

F. Houtart habla del "mercado como hecho cultural", lo que es cierto, pero dado que antes no ha explicado qué hace funcionar el mercado capitalista, no ha explicado que es el valor de cambio —habla de "intercambio"—, en esta medida su definición de la cultura cuadra al milímetro con el "hombre abstracto" y con la tesis de las dos "tradiciones culturales". Las tres se caracterizan por no profundizar por debajo de las apariencias hasta llegar a esencia, a la raíz, que no es otra que la explotación. Viendo sólo lo exterior, todo parece indicar que existen "tradiciones culturales" que representan diferentes formar de ver el "conjunto de representaciones que los hombres se hacen de la realidad", y que a pesar de sus diferencias tienen en común las "leyes naturales" por las que se rige el "hombre abstracto" cristiano. Entre estas "tradiciones culturales" existen desniveles entre la "tradición más débil y menos dotada", la cultura vasca, y la supuestamente más fuerte y dotada, la castellana. La superioridad de la segunda sobre la primera puede expresar "un cierto carácter hegemónico" o un "dominio hegemónico de una sobre otra".

Según la autodenominada "Iglesia vasca" la "pacificación cultural" se logrará en un proceso en el que se avanzará también en la pacificación política y que culminará en la necesidad del perdón. Ni el perdón ni la pacificación política pueden analizarse aquí. La "pacificación cultural", inserta en el proceso dicho, avanzaría en la medida en que las dos "tradiciones" se apreciaran mutuamente, se evitase la hegemonía de una sobre otra y se evitase la competencia mutua. Incluso se llega a insinuar que la "tradición cultural" más débil, la vasca, puede llegar a disfrutar de un "cuidado preferencial discreto, no exclusivo (...) la apertura mutua sin sentimientos xenofóbicos ni colonialistas". La "Iglesia vasca" añade que el menosprecio entre las culturas, la imposición de una sobre otra, etc., es pecado. Nosotros pensamos que, como se verá más tarde, la única forma posible de recuperar y (re)construir la cultura vasca, la que

hace y piensa en euskara, pasa por su nacionalización estatal, es decir, que llegue a ser la cultura de un Estado vasco independiente.

La autodenominada "Iglesia vasca" no se plantea este objetivo porque su análisis del "problema cultural" es erróneo de principio a fin por cuanto idealista y conservador. ¿Cómo lograr que la cultura española "aprecie" a la vasca en medio de un renovado ataque a todo lo vasco? ¿Cómo reducir la "hegemonía" cultural española sin equilibrar previamente los decrecientes derechos vascos a los crecientes derechos españoles? Es más ¿se trata de "hegemonía" o también de cruda "dominación cultural"? Si responder a estas preguntas es urgente, lo que ya no se puede admitir es la tesis de la "competencia" entre "tradiciones culturales", cuando la totalidad del sistema político-cultural dominante asume y defiende la superioridad legal del castellano y del francés sobre la inferioridad del euskara, que ni siquiera dispone de una unidad territorial que facilite la unidad cultural básica. La exquisita precaución con la que la "Iglesia vasca" habla del "cuidado preferencial discreto, no exclusivo (...) la apertura mutua sin sentimientos xenofóbicos ni colonialistas", nos ilustra sobre sus obsesiones por los equilibrios mientras la cultura vasca es obligada a retroceder por las medidas de los Estados español y francés en contra suya y a favor de sus respectivas lenguas y culturas.

Tenemos pues dos de los tres componentes básicos para comprender el efecto del catolicismo sobre la cultura vasca: uno, el peso de las órdenes religiosas, especialmente de la Compañía de Jesús y más recientemente del Opus Dei como fuerza político-económica explícitamente españolista y antivasca, y de la burocracia eclesiástica. No negamos los méritos de algunos católicos en la defensa del euskara y de las tradiciones y folclore vascos, pero tenemos que ver el problema en su totalidad. El otro componente, que domina sobre el primero, es la incapacidad de la "Iglesia vasca" para pensar en su independencia y en el decisivo asunto del Estado vasco independiente, y su obediencia a las Iglesias estatales española y francesa, además de al Estado vaticano. Muy significativamente, los pueblos que lograron romper todas las cadenas fundamentales que les ataban al atraso medieval y católico, y desarrollar así una cultura burguesa menos obscurantista, se caracterizaron por independizarse del poder vaticano, por nacionalizar sus iglesias y crear sus propios Estados independientes.

J. Ma Jimeno Jurío ha escrito en "Navarra. Historia del euskera" (Txalaparta 1997) cómo las diversas corrientes "protestantes" desarrollaron las lenguas y culturas, logrando que algunas de ellas llegaran a ser "nacionales" gracias a unificar varios dialectos de la misma lengua a partir de uno de ellos. Explica cómo en una parte de Euskal Herria, la que sobrevivió en Iparralde a la invasión del Estado de Nafarroa por las tropas españolas en 1512, las "corrientes humanistas y reformistas tuvieron un paraíso" en el que entre otros logros se realizó el de la traducción de la Biblia al euskara en 1571: "El texto marcó un hito en la literatura vasca por su extraordinaria calidad", pero: "La Reforma fracasó como proyecto religioso en Navarra y en su intención de dar al euskera carácter de lengua culta escrita. Las guerras de religión lo impidieron". La autodenominada "Iglesia vasca" nunca se ha atrevido, primero, a plantear la demostrada conexión entre Estado independiente y lengua nacional,

confirmada por la experiencia descrita por J. M. Jimeno Jurío y otros muchos historiadores; y segundo y consiguientemente a planificar un proceso de independización religiosa de los catolicismos estatales español y francés.

El tercer y último componente no desarrollado aún es la "ética polisémica" del catolicismo con respecto al dinero. Cultura dominante y dinero forman una unidad en la que el mercado y la mercancía operan como termómetro vigilado por el Estado. El delicioso y muy válido concepto de "ética polisémica" corresponde a G. Puente Ojea que lo usa en "Fe cristiana, Iglesia, poder" (Siglo XXI 1992) y sirve para expresar que: "La ambigüedad y bipolaridad doctrinales del catolicismo en la cuestión del dinero no es sino la proyección de la ambigüedad constitutiva del mensaje cristiano en cuanto ideología y en cuanto simbólica del poder". El cristianismo tiene una naturaleza híbrida ya que está en el mundo pero no es de este mundo, lo que le obliga a intentar compaginar una unidad de contrarios, cosa que nunca puede lograr. Hasta antes de la irrupción del capitalismo, la Iglesia pudo ocultar su apego al dinero y al poder mediante diversas estratagemas, logrando acaparar inmensas riquezas en este mundo y aparentando que seguía siendo de otro mundo. Con la expansión burguesa la contradicción entre dinero y espiritualidad llegó al máximo y la Iglesia católica tardó más tiempo que las protestantes en encontrar una solución, pero lo consiguió aunque algo tarde.

Las relaciones de la Iglesia con la cultura han ido a la par de la expansión del dinero dentro de la "ética polisémica" cristiana, y la historia de la evolución de la doctrina sobre la usura como pecado así lo demuestra. Desde de que el valor de cambio fue imponiéndose en la cultura dominante y pudriendo la cultura popular, desde entonces la Iglesia se lanzó a apropiarse de la producción de cultura, luchando a muerte con la burguesía protestante por su control y el de sus productos, pero siempre sabiendo que era el pueblo el verdadero y único enemigo irreconciliable, y no la burguesía. La Compañía de Jesús fue crucial en este combate, diferente al papel que jugó la Orden de los Dominicos en la Inquisición.

Pero los jesuitas no podían abarcar todas las brechas abiertas por la lucha de los pueblos contra el imperialismo capitalista, y uno de esos cambios fue el "giro social" de un sector de los jesuitas. El catolicismo reaccionó creando el Opus Dei, del mismo modo que grupos protestantes habían creado el movimiento integrista y fundamentalista en los EEUU. El control político-religioso de la industria de la cultura fue uno de los objetivos vitales de estas organizaciones reaccionarias. Desde la expansión del socialismo y del marxismo, la "evangelización cultural" fue una prioridad católica y cristiana, recurriendo a todos los métodos incluido el terrorismo estatal y las dictaduras militares, ferocidad explicada por la "ética polisémica".

El nacional-catolicismo español ha sido el troquel en el que se ha alienado masivamente a gran parte de la población, y en la medida en que la autodenominada "Iglesia vasca" no ha querido actuar con independencia orgánica en las relaciones estructurales entre la producción cultural y la centralidad estatal y vaticana de la dogmática católica, en esa medida ha colaborado y colabora con la cultura española y con la cultura burguesa vasca en Euskal Herria, aunque realice cosas en euskara y algunos católicos apoyen fervientemente la cultura

popular euskaldun. Lo peor de todo es que la unidad dialéctica entre el efecto en la cultura de organizaciones religiosas vascas, la supeditación al estatalismo religioso español, francés y vaticano, y el poder alienante de la abstracción-mercancía que domina ya la "ética polisémica" católica, esta unidad que estructura la producción de la cultura idealista y reaccionaria del catolicismo gira siempre alrededor de los irresolubles dogmas de fe y creencias que infectan toda producción cultural, también la euskaldun.

Llevamos muchas páginas analizando cuestiones como la tragedia, la libertad, el heroísmo, la muerte, el arte, la vida, etc. El problema del sentido de la vida recorre a todas ellas y es uno de los temas recurrentes en la "alta cultura", aunque también en la praxis de la cultura popular, y más todavía cuando la cultura popular libra un combate total contra el poder opresor. A grandes rasgos, según sea el sentido de la vida que se tenga, así será la cultura que se cree. Si el sentido es inmanente, confiado en la creatividad humana liberada de la trascendencia de los dioses, la cultura creada expresará un optimismo por los logros futuros a la vez que un pesimismo por los efectos desastrosos de la explotación sobre la posibilidad de dichos logros.

La praxis revolucionaria equilibra en la medida de lo posible el optimismo de la voluntad con el pesimismo de la razón. La cultura que nace de la praxis será así esencialmente crítica y radical porque no tiene más remedio que conocer lo real y lo posible. Por el contrario, si la razón de la vida se refugia en lo trascendente, su efecto cultural será un escapismo hacia lo metafísico. J. L. Ruiz de la Peña sostiene en "Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica" (Ágora 1978) que la superioridad del cristianismo radica en que realiza "un salto ontológico cualitativo en el ser del hombre (...) reconoce la posibilidad de la trascendencia en sentido estricto".

En lo relacionado con la cultura el "salto ontológico cualitativo" y la trascendencia suponen la entrada ficticia e irreal en el mundo ilusorio del "amor", concepto que se repite en el texto citado, de modo que la realidad sociohistórica, el amor carnal y afectivo, la inmanencia del dolor y el sentido y la práctica de la muerte y la heroicidad, que vertebran buena parte de las reflexiones culturales en los momentos críticos, al menos en nuestra civilización, dejan de ser productos de la autogénesis humana para convertirse en deficiencias que hay que vigilar y transformar, o castigar, hasta hacerlas agradables a los ojos de dios. La desconfianza suspicaz y recelosa hacia todo lo humano que caracteriza al cristianismo, que le lleva a la postre a una "esperanza" que no es sino un desesperado egoísmo de salvación individual, choca de frente con la praxis consciente de sus fuerzas y limitaciones. La cultura cristiana es así la cultura de la obediencia y la de la praxis la de la rebelión. La dialéctica materialista no acepta ninguna componenda en este aspecto elemental.

E. Berl lo explicó con palabras de una crudeza extrema, y por eso mismo, de una carga dialéctica demoledora en la que la tragedia inmanente y el método científico-crítico se unen en la concepción materialista que al no estar "subordinada a una revelación ni a una magia (...) prefiere siempre lo claro a lo oscuro, y lo que se conceptualiza a lo que se reverencia". En su texto "Muerte de la moral burguesa" (Edit. La Pléyade 1973), Berl defiende como materialista el: "Desprecio de los valores adquiridos, desprecio de las consolaciones y abdicaciones humanas, desprecio de la mentira, de la ilusión,

reino, pues, de la evidencia, el materialismo acepta que la verdad pueda no ser alegre en modo alguno, y que perpetuamente haga falta recomenzar una perpetua crítica. El universo es aquello que el hombre debe comprender, aquello contra lo que debe luchar, y no la forma de su esperanza y de su deseo. El materialismo significa, sin reservas y sin ambages, que el milagro no existe y que la muerte lo termina todo; que esta vida es la única vida, y que eso es seguro. Si se le hace frente con un poco de firmeza, el individualismo burgués se disuelve en contradicciones (...) El materialismo es, para mí, la valentía en el pensamiento y la irreverencia en el corazón".

## 17.- “ALMAS VIVAS”, SERVILISMO Y VIENTO DE LIBERTAD

La contundencia de estas palabras y la filosofía radical que aportan nos sirven como contraste absoluto con la vida finalmente trágica de muchas personas con innegables y demostradas cualidades artísticas que terminan absorbidos por el poder al que han denunciado. Sánchez Vázquez ha escrito “Miseria y esplendor de Gogol”, texto incluido en “A tiempo y Destiempo” (Ciencias Sociales. La Habana 2004). Se trata de una obra que nos viene al dedo porque describe la interacción de factores que, dentro de la totalidad de la vida de un artista, propician los altibajos, el clímax de creatividad, el orto de potencial artístico, y los momentos de decadencia, el ocaso y la desorientación, destacando en dicha interacción dos prácticas antagónicas: una, el crucial significado que tienen para el artista las relaciones con fuerzas progresistas y democráticas organizadas, con colectivos críticos que se enfrentan a la opresión, que luchan contra la injusticia y que le aportan un impresionante caudal de experiencias que alimentan su creatividad; y otra, la contraria, la caída en la forma de vida burguesa, en la oficialidad hueca, en el mundo vacío de los halagos, de la fama consumista y de las amistades falsas y advenedizas.

Gogol es uno de los mejores ejemplos de la grandeza y tragedia de muchos artistas geniales que no pueden superar las condiciones objetivas en las que viven pero que logran, con su creatividad crítica y estética, trascenderlas y mostrar la realidad cruda y salvaje. Sánchez Vázquez nos muestra el canto de Gogol al patriotismo de los cosacos en “Taras Bulba”: “Una atmósfera de dolor y heroísmo, de crueldad y de sacrificio, iluminada siempre por el sentimiento de independencia, de amor a la patria invadida”. La guerra popular cosaca contra la Polonia ocupante genera toda serie de actos y sentimientos contradictorios, pero dentro de una visión humanista, en absoluto patriotero y menos aún chauvinista y racista. Gogol logra realizar esta bella descripción porque se coloca “con los humillados y ofendidos” logrando provocar “la risa a través de las lágrimas” de las lectoras y lectores de su obra, porque, como sostiene Sánchez Vázquez: “No se trata, por consiguiente, se buscar la belleza sacrificando la verdad, sino de encontrar la belleza en la verdad misma. La realidad entra en el arte cuando el artista es capaz de iluminarla”.

Gogol escribe Las almas muertas que es una despiadada crítica del servilismo ruso generado por el régimen de servidumbre dominante en Rusia, pero también quiere mostrar las potencialidades de emancipación que laten en las entrañas del servilismo y se enfrentan a éste. Sin embargo, nos recuerda Sánchez Vázquez, Gogol fracasa cuando intenta penetrar en los contenidos positivos y críticos del pueblo ruso que palpitan en su servilismo dominante. Fracasa porque se ha ido alejando de las fuerzas progresistas con las que antes mantenía contactos, que alimentaban su creatividad artística con debates y noticias que no aparecían en la prensa oficial. Además Gogol se había dejado dominar por los halagos y la fama. Se trata de “la tragedia de los últimos años” en los que se refugia en el misticismo y en los que su decae su calidad artística. Aún así, antes de morir y en una especie de último grito de reafirmación de sus mejores épocas e ideales, Gogol dejó escrito: “¡Sed almas vivas, no muertas!”.

Pensamos que no es casual que Gogol se basara en la lucha de los cosacos para expresar sus opiniones progresistas y democráticas. Los cosacos, como explica entre otros muchos historiadores, Ch. Tilly en "Las revoluciones europeas, 1492-1992" (Crítica 1995), eran un pueblo formado por el alubión de muchos grupos, la mayoría de ellos siervos que se habían escapado de la salvaje explotación campesina, creando espacios de libertad defendida muy celosamente con "continuas rebeliones contra Polonia entre 1590 y 1734". Los cosacos reivindicaban para sí los mismos derechos que decían tener en monopolio la nobleza rusa y polaca, lo que constituía una afrenta insoportable para estas clases explotadoras. Grupos de soldados desertores y grupos nómadas añadieron a la cultura cosaca grandes conocimientos en el arte de la guerra y en la forma de vivir en los hostiles medios invernales. Acuciados por la pobreza, los cosacos se convirtieron en muy apreciadas tropas mercenarias a sueldo de Moscú en sus guerras contra los otomanos, tártaros, siberianos y chinos. Golgol realzó esta primera parte de la existencia cosaca, pero no la segunda, cuando degeneraron en tropas asesinas en defensa del zarismo contra las crecientes luchas revolucionarias.

El postrero llamamiento de Gogol para que volvamos a ser "almas vivas" nos enfrenta al valor de la rebelión colectiva y de la coherencia individual en el momento de aceptar la muerte tan bien retratado en "Taras Bulba". Pero toda guerra conlleva la posibilidad de la muerte elevando al máximo el "eterno" debate sobre el significado de la vida según como haya sido la forma de muerte recibida. Las "almas muertas" no pueden enriquecer el mundo de los vivo si no es a condición de que su muerte sea un acto de vida, de futuro. De hecho, las "almas" están ya muertas en su interior cuando aceptan pasivamente la posibilidad de una muerte inservible, anodina y que beneficia solo a la minoría explotadora. Los obreros que no se enfrentan por las razones que fueren al terrorismo patronal sabiendo que corren riego estadístico de "accidente laboral", esos obreros son "almas muertas", simples números en la tasa de beneficio.

Si extendemos este análisis a la totalidad de su vida laboral, de su salud entera, de sus agotadas condiciones psicosomáticas tras la jubilación, comprenderemos entonces por qué la burguesía vive más y mejores años que los proletarios, que deambulan como "almas muertas". Otro tanto hay que decir del terrorismo machista que sufren las mujeres, de sus peores condiciones de vida y trabajo, con el agravante de que las mujeres están sometidas a represiones, disciplinas e intimidaciones superiores a las de los hombres. Y peor lo tienen las mujeres y los hombres de las naciones empobrecidas por la explotación del imperialismo, saqueadas en sus recursos y condenadas de por vida ellas y su descendencia a la miseria relativa o absoluta.

Viendo esto, ser "almas vivas" es vivir en lucha, en resistencia, en reafirmación permanente y por todos los medios contra la muerte en vida. Gogol pudo reorientar positivamente sus últimos tiempos evitando acabar en la tragedia porque reinició la lucha por la vida aunque la muerte natural, biológica e inevitable, tocaba ya su puerta. En líneas generales, las "almas vivas" se caracterizan por situarse crítica y conscientemente entre las dos formas extremas que adquiere la tragedia de las "almas muertas": morir tras haber sido explotada al máximo, agotada ya la salud psicosomática y sin valor de cambio ni de uso alguno, o morir en medio de la explotación laboral por un "accidente o enfermedad laboral", por el terrorismo

machista, o por un simple accidente azaroso o enfermedad mortal, sin agotar ahora todas las posibilidades existentes en la dialéctica entre la contingencia y la necesidad. Las "almas vivas", o para decirlo más exactamente, la praxis, se sitúan radicalmente en el interior de la pugna entre ambos extremos para construir el sentido de la vida, porque la vida tiene sentido en la medida en que se lucha para vivir y morir con sentido.

En los momentos decisivos en los que la vida es sometida a prueba, la praxis decide qué opción, qué camino tomar. Aunque aparentemente existen múltiples posibilidades de opción entre las múltiples alternativa cotidianas, en realidad aquellas posibles salidas van reduciéndose a muy pocas conforme los problemas van mostrando sus conexiones de fondo con la estructura social, con las fuerzas productivas y con la dinámica de explotación de la fuerza de trabajo. Puede tratarse de explotación sexo-económica de la mujer, tributaria, esclava, feudal o asalariada; puede tratarse, a la vez, de opresión y dominación patriarcal, nacional y clasista, además de otras, pero en ultima instancia lo que conecta a las formas de explotación, opresión y dominación es la propiedad privada de las fuerzas productivas materiales y simbólicas. Según se profundiza en la dinámica de las contradicciones llegando al momento de la necesidad de optar, al final de este proceso, las opciones quedan reducidas a dos: claudicar ante ese complejo interactivo de explotación, opresión y dominación, en cualquiera de las formas en la que éste se presente, o luchar y enfrentársele.

Cierto día Marx dijo que no quería ser un buey y en otro momento dijo que lo que más detestaba era el servilismo. No añadía nada nuevo a la historia de la emancipación humana aunque sí añadió un enfoque cualitativo y novedoso: demostrar la unidad entre ética y política, es decir, entre ética y el resto del comportamiento humano, incluido el estético. Desde esta perspectiva, hay que decir que el concepto de vida que tiene el marxismo es aquél que busca el "todo estético" como objetivo a lograr mediante la praxis. Se ha escrito mucho que Marx y Engels tenían en alta estima los valores de vida de Epicuro, de seriedad y de perspectiva larga del estoicismo, y de desarrollo integral de las cualidades humanas de la praxis del Renacimiento italiano, además del heroísmo de Espartaco y de la coherencia de Kepler.

No hay duda que los dos amigos fueron capaces de descubrir que por dentro de estas diferentes personas y corrientes filosóficas palpita una línea común que les recorre y que ambos sintetizaron en su visión del potencial omnilateral, pluridimensional y polifacética de la especie humana-genérica. La creatividad cultural, por tanto, debe partir y acabar en esta filosofía en la que el servilismo es lo más detestado. La decadencia de Gogol, que le llevó al bordear lo trágico, tenía su componente de servilismo latente hacia los oropeles de la fama burguesa, aunque supo, al final, superarla.

Pues bien, una vez aquí, debemos dar el paso de expresar lo visto en su esencia política, en su contenido de praxis. De lo contrario quedaríamos anclados en la fase estática, pasiva, de la interpretación del mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo. Cultura sin praxis, sin acción, no es cultura, es metafísica e idealismo, inactividad material. Txiki Paredes Manot, militante de ETA, llevó al interacción entre ética, política, estética y teoría a su máximo nivel posible cuando poco antes de ser

fusilado por la dictadura franquista dijo que: “soy viento de libertad”. ¿Acaso Espartaco y los miles de esclavas y esclavos muertos con él no eran también “viento de libertad”? Independientemente de la época histórica de que se trate y siempre que la sociedad concreta esté rota por la explotación, la opresión y la dominación, la fuerza del viento de libertad que surge tras la puesta del sol y poco antes de que vuelva a emerger, esa fuerza liberadora otorga a la tragedia inmanente a la especie humana oprimida un contenido creativo innegable.

## 18.- ¿DE QUIÉN ES EUSKAL HERRIA, SU LENGUA Y CULTURA?

El "viento de libertad" recorre la historia humana desde que la libertad ha sido encarcelada o asesinada. Ninguna cultura, por oficial y opresora que sea, está tan protegida por el poder como para no ser zarandeada tarde o temprano por el viento de libertad. La cuestión a debatir desde la perspectiva de la justicia es la siguiente: ¿qué debemos hacer para acelerar que el viento de libertad penetre en la cultura, la airee y ventile, limpiando la porquería autoritaria acumulada durante siglos. HIRU ARGITALETXE ha hecho esfuerzos denodados por abrir las ventanas y las puertas de la cultura humana y de la vasca. Una vez más, la respuesta ha de partir de la dialéctica entre la lucha de (re)construcción lingüístico-cultural de la nación oprimida y el contexto internacional que le envuelve, es decir, el conjunto de fuerzas opresoras que empezando por el Estado o Estados ocupantes y extendiéndose hasta la totalidad del imperialismo, y a la vez pero en sentido contrario, el conjunto de fuerzas solidarias e internacionalistas que pueden ayudar más o menos a dicha (re)construcción. No hace falta insistir en que en esta dialéctica, el factor decisivo es la voluntad de victoria de la nación oprimida que quiere (re)construirse a sí misma.

Ahora bien, ya que aquí estamos analizando el por qué de la censura y prohibición a HIRU para estar en la Feria de Durango, vamos a estudiar con más detalles las aportaciones de esta editorial en el tema concreto que tenemos entre manos, insistiendo en que aún así no se puede negar la primacía de la lucha interna en medio del contexto internacional. En 1997 HIRU ARGITALETXE editó la obra colectiva "Comunicación e insurgencia". En su primer capítulo F. Sierra estudia los planes del imperialismo norteamericano para asegurar su dominio en Sudamérica y el papel de la doctrina contrainsurgente plasmada en el Documento de Santa Fe en el que la estrategia cultural y educativa tiene una función clave, además de la militar, para aumentar el prestigio y la legitimidad de los EEUU y de su modelo "democrático" en todos los aspectos, definiendo un objetivo prioritario que no es otro que el de impedir el triunfo del esfuerzo gramsciano consistente en desarrollar los componentes democráticos de la cultura.

Antes de extendernos un poco en las aportaciones de Gramsci al respecto, y para disponer de una idea clara de la importancia que la doctrina contrainsurgente otorga a la lucha cultural, leamos a F. Sierra en el resumen que ofrece del Segundo Documento de Santa Fe, que mejoraba los errores y limitaciones del anterior, ampliando su contenido: "una forma de guerra que incluye las operaciones psicológicas, la desinformación, la información errónea, el terrorismo y la subversión cultural y religiosa, cuyo principal actor será el campesinado indígena, como eslabón más débil de las políticas neoliberales aplicadas en la región". Lo primero que tenemos que decir es que nos viene a la memoria el Plan ZEN elaborado por el PSOE a comienzos de los '80 y al que nos hemos referido arriba. Lo segundo, es la directa referencia a la "subversión cultural y religiosa", es decir, a plantear el combate dentro mismo de los componentes más débiles y contradictorios de todo complejo lingüístico-cultural como son los religiosos, ataque reaccionario fortalecido por la

tercera cuestión, la del recurso sistemático a la "desinformación, información errónea" es decir, a la mentira dúctil o burda, protegida por la "guerra psicológica".

Sin embargo, no debemos creer que esta doctrina sea un hecho aislado o minoritario. F. Fontana ha dedicado un capítulo entero de su obra clásica "La historia de los hombres" (Crítica 2001) a describir "las guerras de la historia", es decir, las tácticas y métodos de manipulación, tergiversación y falsificación de los acontecimientos históricos que realizan grupos de intelectuales conservadores para influir, además de en la evolución de las culturas, también en las decisiones políticas. Más aún, HIRU ARGITALETXE ha prestado una muy especial atención a todo lo relacionado con estas prácticas del poder imperialista sobre y contra las culturas de los pueblos en todas sus formas de expresión. Por orden cronológico y citando sólo algunos, en 1995 editó el clásico "¡Ojo con los media!" de M. Collon; en 1997 editó un imprescindible texto de Oriol Martí sobre el efecto de las drogas en la vida social, en la cultura, en la política, etc.: "Todo lo que quisiste saber sobre la dependencia a las drogas y nunca te atreviste a preguntar", texto que fue luego reeditado; en 1998, V. Romero vio publicado su libro ya citado de "El tiempo y el espacio en la comunicación"; en 1999, el texto de M. Collon: "El juego de la mentira"; en 2001 publicó "Principios elementales de la propaganda de guerra" de Anne Morelli; y en 2002, "Los profesionales del silencio", de F. Sierra y el texto colectivo: "Periodismo y crimen. El caso de Venezuela 11-04-02".

Podemos ahora, teniendo en cuenta lo anterior, preguntarnos: ¿qué decía Gramsci? Antes que nada debemos decir que Gramsci sigue en esta cuestión la tesis básica marxista, que no vamos a exponer aquí, pero que la desarrolla y enriquece en su aplicación a la cultura italiana. En "Cultura y literatura" (Ediciones de Bolsillo 1973) sostiene que: "Lo que distingue al canto popular, en el marco de una nación y de una cultura, no es el hecho artístico ni el origen histórico, sino su modo de concebir el mundo y la vida, en contraste con la sociedad oficial. En esto y sólo en esto debe buscarse el carácter "colectivo" del canto popular y del pueblo mismo. De hecho derivan otros criterios de de investigación folklórica: que el pueblo no es una colectividad homogénea de cultura sino que presenta numerosas estratificaciones culturales, diversamente combinadas y que no siempre pueden identificarse, en su pureza, en determinadas colectividades populares históricas; es cierto, sin embargo, que el mayor o menor grado de "aislamiento" histórico de estas colectividades permite una cierta identificación". Debemos enmarcar estas palabras en la visión general de Gramsci sobre lo que él denomina lo "nacional-popular" y sobre el contenido "político" del lenguaje de un pueblo, contenido que Gramsci explica perfectamente con el análisis de la obra de Dante, de sus esfuerzos por dotar de sentido, unidad y coherencia al italiano "vulgar", popular, que se hablaba en a finales del siglo XIII y especialmente a comienzos del XIV, cuando entre 1304 y 1321 escribió La Divina Comedia.

Gramsci explica que Dante fue decisivo para dar cuerpo a la lengua italiana moderna partiendo de la lengua popular "vulgar", que era rechazada por las clases dominantes que entonces, y durante un tiempo hablaban el latín e incluso pasaron posteriormente a la ofensiva para aumentar las distancias entre la lengua oficial y la lengua vulgar. La teoría de Gramsci no solamente es valiosa en sí misma y para el conjunto de

problemas sociolinguísticos y culturales idénticos en el fondo, es decir, cuando desde dentro del pueblo oprimido e inculto y en base a la existencia de diferentes clases sociales en su interior —en este caso y según la terminología gramciana, la "burguesía" italiana de entre los siglos XIII y XIV— surge una dinámica de praxis política de recuperación lingüístico-cultural enfrentada a las fuerzas dominantes del propio país que hablan una lengua diferente, en este caso el latín, sino, además, para nuestra experiencia vasca: salvando todas las distancias, en el fondo, Gramsci está aventurando, sin saberlo, lo que sucedería en Euskal Herria desde los años '60 en adelante durante la formación del denominado euskara batua como única manera de re- construcción sociolinguística y cultural de una lengua "nueva" para salvar, además de la lengua "vieja", la propia existencia de la nación vasca en algo fundamental para ella: su complejo lingüístico-cultural.

Se trató y se trata de un esfuerzo militante, de praxis creativa en la que la teoría y la práctica se apoyaba y se apoyan mutuamente impulsándose una a otra primero en un contexto de dictadura represiva contra el complejo lingüístico-cultural euskaldun, y después, ahora, en un régimen de dominio práctico, legal e institucional aplastante de las culturas no euskaldunes. Ni las culturas española y francesa, ni la derecha regionalista vasca y parte apreciable del centro-derecha autonomista vasco, han aceptado —ni aceptarán— la victoria relativa e incierta del euskara batua que, según los avatares de la lucha político-cultural puede empezar a retroceder hasta ser derrotada. Es una praxis y por tanto, su presente y su resultado a medio plazo y nunca último ni definitivo, depende de la permanente lucha entre contrarios irreconciliables, entre las culturas opresoras y sus aliados y la cultura euskaldun que no se rinde. En esta lucha en la que nos jugamos nuestra supervivencia como nación autoconsciente, es decir, euskaldun, o en otras palabras y volviendo a Marx, como el ser comunal vasco que habla por sí mismo, podemos y debemos buscar ayudas en otros pueblos que han pasado por los mismos problemas que el nuestro. Si Gramsci y otros marxistas, revolucionarios y progresistas ya se adelantaron a la experiencia vasca, como hemos visto, ¿por qué no podemos basarnos en ellos tras estudiarlos críticamente según nuestras necesidades?

Hemos hablado de otras personas revolucionarias y progresistas porque debemos ampliar lo más posible los recursos a nuestra disposición, en vez de reducirlos con excusas restrictivas y dogmáticas como la de GEREDIAGA ELKARTEA. En 2008 HIRU ARGITALETXE publicó un libro que ahora nos aporta ideas muy actuales aunque procedan del siglo XVIII: "Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea" del filósofo cubano R. Fornet Betancourt. No creemos que sea necesario explicar qué puede aportarnos la teoría liberadora europea a los vascos y vascas de comienzos del siglo XXI. Hacia la mitad del texto, aparece un capítulo titulado: "La filosofía popular o una tradición que hay que rehabilitar", en el que el autor estudia una corriente filosófica de la mitad del siglo XVIII caracterizada por buscar hacer una filosofía para el mundo, que busca el intercambio cultural con sus lectores en vez de una transmisión vertical y de arriba-debajo de un saber erudito e incomprensible. Una filosofía que hable de los "asuntos públicos", negándose a pensar por ni para las personas, sino con la gente, utilizando una alta capacidad imaginativa capaz de expresa lo fluido de los conceptos, su movimiento. Una filosofía que reflexiones con

rigor y método científico sobre las experiencias de la vida de las gentes buscando aumentar su "autonomía reflexiva", su capacidad crítica como garantía de la "democratización igualitaria de la opinión pública".

¿Podemos introducir en la "temática vasca" este asunto de la "filosofía popular" tal cual fue pensada por algunos alemanes del siglo XVIII? Evidentemente. Basta escuchar a muchos bertsolaris en sus intervenciones rigurosamente meditadas y preparadas con técnicas minuciosas y con horas de esfuerzo teórico e informativo, para comprenderlo. No estamos reduciendo la "filosofía popular" al bertsolarismo, ni elevando éste a aquella, en absoluto. Nos referimos a lo común que les une pese a sus notables diferencias. La fluidez de y en los conceptos, un término dialéctico por naturaleza, es un ejemplo; otro igualmente dialéctico es el uso de los contrastes y contradicciones que se producen y reproducen en la vida cotidiana para, desde ellos, elaborar los bertsos lo mismo que la "filosofía popular" siempre con el objetivo práctico inmediato de pensar con la gente, ver su reacción inmediata y sembrar a partir de ahí nuevas reflexiones que a su vez generarán otros bertsos propios o ajenos, y otras risas y aplausos, o silencios, de la gente. La cultura popular, su eminente capacidad de crítica oral subterránea o pública, mordaz e irónica a veces, otras cálida e íntima, y frecuentemente radical, aparece en el bertsolarismo y en la "filosofía popular".

Oteiza dice en "Quousque tandem..." que: "Nuestro bertsolari es en su aislamiento popular y cultural, la especie de hombre más alta y espiritual de nuestro país, la revelación más pura y coherente de nuestra íntima verdad cultural". En el contexto sociopolítico de comienzos de los '60 del siglo XX, existía un aislamiento del bertsorali impuesto por la forma de dominación española entonces existente. Pero ahora existe otro aislamiento cultural impuesto al bertsolari, diferente al de hace medio siglo pero que busca el mismo objetivo. Entonces como ahora, la lucha de la cultura popular para mantener y ampliar en la medida de lo posible sus contenidos democráticos ha logrado con muchos problemas derrotar muchos de los ataques represivos públicos o privados, pero la lucha es permanente. Hace medio siglo la represión del bertsolari era abierta y oficial, y si bien hoy, en estos momentos, todavía no ha vuelto a serlo, sin embargo la represión es indirecta, silenciosa, "democrática": la servil EITB censura y reprime los bertsos críticos que hacen daño a la burguesía vasca, y por eso mismo GEREDIAGA ELKARTEA prohíbe a HIRU ARGITALETXE acudir a la Feria para exponer la necesidad de la "filosofía popular". Decimos que no todavía no ha vuelto a serlo porque viendo lo acelerado del retorno de los métodos represivos clásicamente franquista, no será extraño ver cómo la justicia española se lanza contra bertsolaris precisamente por serlo, por decir "nuestra íntima verdad cultural".

Hemos recurrido al bertsolarismo por razones obvias, por su fuerza probatoria y porque nos permite avanzar en otra reflexión crítica imprescindible, cual es la de la dialéctica entre la identidad, la cultura popular y los valores humanos. Sabemos que prácticas y concursos muy similares al bertsolarismo se realizan en otros pueblos en los que la cultura campesina no ha desaparecido pese a los ataques destructores de la industrialización, de la burguesía y de su cultura y de la homogeneización uniformadora desarrollada por los Estados, sobre todo los nacionalmente opresores.

Pero estas culturas y sus prácticas sufren en la actualidad una invasión de cultura exterior alienante que replante con urgencia el problema de los valores humanos en la (re)construcción cultural y democrática. J. R. Fabelo Corzo estudia en "Los valores y sus desafíos actuales" (Edit. José Martí, La Habana 2003) los peligros que acechan cada vez más a las culturas populares insistiendo en que si bien la política educativa sigue siendo imprescindible para salvar las culturas atacadas por la mundialización capitalista, siendo esto cierto, sin embargo las industrias capitalistas de la cultura alienada abren nuevas vías de ataque y penetración alienadora que desbordan las defensas educativas que tienen los pueblos empobrecidos.

Fabelo Corso afirma que: "No hay duda de que esta invasión del mundo simbólico es capaz de poner en crisis las identidades y ahondar todavía más el proceso de alienación de los pueblos, inculcándoles un mundo de valores totalmente ajeno a las realidades que viven. Las crisis identitarias son crisis de valores (...) ¿Cómo educar de manera que se refuercen los valores identitarios y se le ponga freno al impacto de los flujos enajenantes de la sociedad contemporánea?". La respuesta de autor es muy precisa y contundente: no hay que dar una visión nostálgica del pasado nacional, ni crear añoranzas sobre un presente que no pudo ser. De lo que se trata es de: "buscar en nuestras historias y en los valores tradicionales todo aquello rescatable como necesario al ser humano de hoy, al tiempo que utilizaríamos positivamente la fragilidad de las identidades actuales para abrirlas a los mejores valores de la cultura contemporánea, teniendo en cuenta que el curso deseable de los acontecimientos no ha de llevarnos a un aldeanismo incontaminado, sino a la incorporación plena con personalidad propia a la comunidad internacional". El autor insiste en que hemos de combatir la banalidad y la pérdida del humanismo, evitar la pobreza axiológica, valorar los productos espirituales humanos potenciando la esfera creativa humana, y combatir el consumismo y la ideología burguesa de triunfar sobre los demás para explotarlos y dominarlos.

Los valores ético-morales, la axiología que se expande gracias al bertsolarismo por entre cada vez más sectores de la juntad y del pueblo vasco, hace daño al poder establecido, lo que explica la censura encubierta de que es objeto por parte de EITB según denuncia Silveria. Pero hay otras muchas formas de (re)construcción del complejo lingüístico-cultural euskaldun que no podemos exponer aquí. Todas ellas chocan antes o después con la realidad política de nuestro pueblo, con el hecho de que tiene prohibido crear su propio Estado y, con su apoyo, avanzar en todos los sentidos. Una de las cosas buenas del texto de Fabelo Corzo es que no olvida en ningún momento la realidad mundial del poder político-cultural del imperialismo, y por consiguiente de la necesidad de desarrollar unos valores alternativos que vayan unidos a la (re)construcción de las identidades de los pueblos aplastados mediante una política cultural global. La crítica radical que hace el autor de la cosmovisión occidental, de sus saberes y formas de pensar y hacer, de comportarse, nos lleva a otra reflexión imprescindible: la necesidad de criticar el lenguaje dominante y superarlo en la praxis, en la acción y en el pensamiento, en la mano y en la mente.

HIRU ARGITALETXE publicó en 1999 la obra de M. Khayati "Las palabras cautivas", parte de la obra colectiva "Discurso sobre la vida posible". Khayati dice que: "Las

trivialidades, por lo que ocultan, trabajan para la organización dominante de la vida. Una de ellas es decir que el lenguaje no es dialéctico, para inmediatamente prohibir el uso de toda dialéctica". Sigue diciendo que: "Es imposible liberarse de un mundo sin liberarse del lenguaje que lo oculta y garantiza, sin poner al desnudo su verdad. Como el poder es la mentira permanente y la "verdad social", el lenguaje es la garantía permanente, y el Diccionario su referencia universal (...) Cuando el poder economiza el uso de las armas, es el lenguaje a quien confía el cuidado de guardar el orden opresor. Más aún, la conjugación de ambos es la expresión más natural de todo poder". Khayati sostiene que: "El pensamiento y el arte modernos garantizados por el poder, y garantizándolo, se mueve pues en eso que Hegel llamaba "el lenguaje de la adulación". Todo contribuye al elogio del poder y de sus productos, perfeccionan la reificación y la trivialización". Y por concluir: "El lenguaje de los amos es entonces todo, y la realidad nada o, todo lo más, el caparazón de ese lenguaje. La gente debe, en sus actos, en sus pensamientos y en sus sentimientos, hacer como si su Estado fuera esta razón, esta justicia, esta libertad proclamadas por la ideología; el ritual (y la policía) están ahí para hacer observar ese comportamiento".

Podemos suscribir la totalidad de la cita, aunque matizando una cosa decisiva: que Euskal Herria ni siquiera tiene un Estado propio. Lo que muy correctamente define Khayati como "el lenguaje de los amos" en Euskal Herria son las lenguas española y francesa, protegidas por sus respectivos Estados. Tal como lo presenta Khayati, el problema del contenido opresor del lenguaje, y por tanto de la cultura, es muy grave; pero es cualitativamente más grave en los pueblos oprimidos por Estados extranjeros que imponen estructuras cognitivas basadas en lenguas y culturas exteriores. Ya hemos visto arriba el caso del joven euskaldun que fue estudiado por dos grupos de especialistas, uno euskaldun y otro español, extrayendo muy diferentes conclusiones según qué complejo lingüístico-cultural emplearon. Una nación oprimida al que el ocupante le imposibilita tener un Estado propio, sufre un contexto de coerción material y simbólica que abarca a la totalidad del pasado y del presente, de la vida entera de ese pueblo, de su historia y de su capacidad de pensamiento crítico. La identidad de ese pueblo, que es el resultado diario de todas esas contradicciones, es sometida a presiones extremas que no tienen comparación alguna con las que tienen las naciones con Estado propio, que no sufren opresión, explotación ni dominación.

Peor aún, en la medida en que el Estado o Estados ocupantes que se trocean a ese pueblo oprimido, recurren a la ayuda de la burguesía colaboracionista, en esa medida se multiplican los obstáculos externos e internos que limitan o impiden totalmente la (re)construcción de la lengua, cultura e identidad reprimidas. Las clases trabajadoras del pueblo ocupado han de luchar por ellas mismas, con el apoyo de sectores de la pequeña burguesía, para (re)construir la identidad nacional sabiendo que la burguesía colaboracionista construye otra "identidad" acorde con sus necesidades de clase. El PNV lo ha expresado así: "lograr que el pueblo vasco se encuentre cómodo en España"; UPN así: "Navarra es España" y en Iparralde ni eso. ¿Qué identidad, qué cultura y que lengua se pueden (re)construir frente a estos obstáculos internos y externos? La editorial GITE-IPES ha editado en 2008 un libro con un título esclarecedor: "La Euskal Herria ¿de quién?". O en otras palabras ¿de quién es Euskal Herria, de los Estados ocupantes, de la burguesía "vasca" o del pueblo trabajador vasco? Acordándonos de lo

visto hasta aquí, la pregunta sobre qué sistema de pensamiento libre y crítico, no reaccionario ni servil, hemos de utilizar para (re)construir la identidad y la cultura vascas, esta pregunta aparece como decisiva.

En el libro "La Euskal Herria ¿de quién?", se incluye un artículo de A. Saiz Lasheras titulado "La identidad como necesidad básica actual", en el que entre otras muchas cosas interesantes podemos leer que: "son necesarias otras racionalidades que configuren un pensamiento fuerte para fundamentar la lucha que nos haga saltar de esta línea de historia metafísica y nos coloque en una nueva historia, no después de ésta, sino fuera de ésta". La dialéctica define a la metafísica como el método que niega el movimiento, la interacción y la totalidad, sus contradicciones y sus cambios. Por historia metafísica hay que entender la historia construida por el poder opresor destinada a ocultar las contradicciones sociales de todo tipo, su permanente lucha, los conflictos y las guerras, y muy especialmente el papel decisivo que juega la propiedad privada de las fuerzas productivas en el surgimiento del imperialismo de los Estados burgueses contra las naciones que explota directamente con métodos militares, o indirectamente con métodos de control socioeconómico y cultural.

Frente a la historia metafísica hay que crear una historia dialéctica, es decir, una historia cualitativamente nueva a la anterior, a la metafísica, y por tanto que esté fuera, liberada de los errores y limitaciones estructurales de la historia escrita por el poder explotador. Y al ser una historia dialéctica, por eso mismo ha de subsumir en su interior todos los componentes positivos que inevitablemente tiene la historia metafísica, opresora. La dialéctica define por subsumir tres pasos sucesivos e interactivos pero dependiente de la nueva totalidad creada: uno, rechazar lo reaccionario de la vieja historia; integrar lo bueno que ésta tiene y, tres y fundamental, supeditar esto bueno a la nueva totalidad creada, de manera que es la totalidad nueva la que ahora define y dota de sentido a viejo-bueno, que no a la inversa. Por ejemplo, dentro de la unidad de contrarios que se enfrentan en toda cultura, la historia dialéctica ha de subsumir los aspectos buenos y progresistas, que eran muchos y muy profundos, de las denominadas "brujas vascas", limpiándolos de las mentiras y falsedades de la Inquisición, recuperando el innegable valor humano de la resistencia a la tortura, al terror cristiano y al terrorismo de Estado para aplicar esas lecciones básicas a la Euskal Herria del siglo XXI.

## 19.- CULTURAS OPUESTAS EN LA CULTURA COMUN

El "Colectivo de cineastas comunistas" escribió el Manifiesto "El Cine: cultura o negocio" (Castellote Editor 1977) en el que podemos leer lo que sigue: "Frente al patrimonio cultural, no somos partidarios ni de la "tabla rasa", ni de la aceptación acrítica de la ideología y de la cultura existentes. La cultura forma un todo contradictorio: el objetivo básico y las deformaciones ideológicas, el dominio de la ideología burguesa y de la penetración de la ideología obrera y democrática no pueden disociarse mecánicamente. En lo que se refiere a las obras o a los films, ocurre exactamente lo mismo. La crítica no significa ni rechazo global, ni elección entre lo bueno y lo malo, lo "burgués" y lo "ya socialista". Las obras entremezclan elementos contradictorios, cuya importancia relativa varía según los niveles a los que se les considere. En relación con la repercusión de las obras en los que las leen, ven, comprenden y asimilan, no hay por qué rehuir la lectura política o simplemente ideológica que se puede hacer de las mismas. Tanto más en cuanto su repercusión ideológica no es siempre unívoca. Varía según el grado de conciencia, de nivel cultural, de configuración ideológica de la gente a las que se dirigen; varían según la época, etcétera".

El Manifiesto citado habla de "patrimonio cultural", pero también podemos utilizar la expresión "capital simbólico colectivo" empleada por D. Harvey en "El arte de la renta: la globalización, el monopolio y la conversión de la cultura en mercancía" (Marx Ahora. La Habana. No 22, 2006). Harvey, estudiando cuestiones como la sanidad, el vino, la arquitectura urbana, etc., dice que la mercantilización de la cultura exige satisfacer las demandas de singularidad, autenticidad, particularidad y especialidad. Muchas de estas cualidades "descansan en narraciones, interpretaciones y significados históricos de memorias colectivas, significaciones de prácticas culturales (...) siempre hay un fuerte contenido social y discursivo en la construcción de dichas demandas". El capital simbólico colectivo es precisamente el conjunto de creaciones culturales realizadas por un pueblo, con la movilización de memorias y mitologías colectivas y llamados a tradiciones culturales concretas, que tienen contenidos opuestos, de izquierdas y de derechas: "Se trata de determinar qué segmentos de la población deberán obtener más beneficios del capital simbólico colectivo al que todos, cada cual a su manera, han contribuido tanto ahora como en el pasado. ¿Por qué que la renta monopolística vinculada a ese capital simbólico sea capturada solo por las multinacionales o por un pequeño segmento poderoso de la burguesía?".

Harvey sigue afirmando que: "El capital siempre tiene formas de extraer excedentes de diferencias locales, variaciones culturales locales y significados estéticos, no importa de qué origen, y apropiárselos (...) La industria musical estadounidense logra apropiarse con toda brillantez de la increíble creatividad localizada y de base de músicos de todo tipo, casi de modo invariable en beneficio de la industria y no de los músicos. (...) La desvergonzada conversión en mercancía y comercialización de todo es, al fin y al cabo, una de las características distintivas de nuestros tiempos". Pero Harvey no se detiene en la constatación crítica del avance mercantilizador, sino que

reconoce y estudia la existencia de luchas populares que se enfrentan al capitalismo buscando crear "espacios de esperanza" a partir de los cuales se recupere la cultura como valor de uso, o al menos resista heroicamente. Resulta significativo y totalmente aplicable al problema que aquí analizamos, que Harvey cite expresamente la lucha popular contra el Museo Guggenhein en Bilbo como un ejemplo de tales resistencias a la mercantilización de la cultura, a la expropiación del capital simbólico colectivo por parte de un "pequeño segmento poderoso de la burguesía".

Semejantes criterios son válidos para todas las formas en las que se presenta el "patrimonio cultural" y el "capital simbólico acumulado", siendo aplicables a todos los componentes de la cultura y a la misma cultura en su unidad de contrarios. Desde la experiencia latinoamericana, tan marcada por el impacto destructor de las dictaduras, de los gobiernos autoritarios, de la opresión e ingerencia directa y global del imperialismo yanqui en sus vidas, arruinándolas y explotándoles, desde esta experiencia, la praxis lingüístico-cultural nos aporta ideas que debemos estudiar y ver de adaptar a nuestras necesidades en la medida de lo posible. Empecemos por una descripción objetiva de lo que está sucediendo actualmente en las Américas, algo que, como veremos, puede ser aplicable sin apenas modificaciones a la realidad actual vasca o de cualquier otra nación oprimida cultural y políticamente en el capitalismo imperialista.

La revolucionaria argentina B. Balvé escribe en la revista Razón y Revolución No 13 Invierno de 2004, que: "En realidad, lo que estamos presenciando es la imposición del imperialismo por medio de los nuevos cuadros intelectuales en una etapa de retroceso generalizado de la relación arte-ciencia. Si caracterizamos el momento actual de disgregación social y/o desarticulación del campo del pueblo, esta política cultural ahonda y cristaliza la disgregación misma y con ella la identidad nacional. Como el arte y la cultura son la argamasa del campo nacional, el tema de la industria cultural es central desde el punto de vista estratégico en el marco de consolidar un Estado-Nación independiente y soberano. Por último. La industria hace a una fase del desarrollo del capitalismo y de las fuerzas productivas sociales. Cuando el capitalismo industrial llega a la fase monopólica se articula con el capital bancario y constituye capital financiero. Para este capital, ubicado en la esfera de la distribución y circulación de todas las mercancías en general, es central la rotación y velocidad de las mercancías, incluidos los productos de la actividad cultural y el dinero, incrementando las ganancias del capital".

La autora prosigue explicando cómo el proceso acelerado de circulación de mercancías culturales beneficia a la industria norteamericana por sus inferiores costos, lo que facilita el dominio de la industria intelectual e ideológica imperialista en detrimento de los pueblos colonizados incapaces de general su cultura propia. Desde esta perspectiva, continúa la autora, el problema no es el debate entre proteccionismo o librecambio ya que las mercancías intangibles y simbólicas fabricadas por la "industria cultural" están bajo la propiedad de industrias monopólicas, del mismo modo que la prensa conforma "verdaderos aparatos burocráticos". Frente a todo esto, concluye, la solución radica en saber "quién conduce, de quién es la iniciativa, para qué se hace, quién se beneficia y qué participación tienen los pueblos y los asalariados

en esta "industria" de la que ellos son los verdaderos productores". Dicho en otras palabras, aparece el problema del poder, de la independencia nacional, de la propiedad de los medios de producción, de la estrategia y de los objetivos que guían el desarrollo de la cultura.

Básicamente, yendo a la raíz, aparece el problema de qué cultura se hace, la cultura popular o la burguesa, conectadas en las entrañas de la cultura nacional pero que expresan realidades antagónicas, la que se vive y se interpreta desde dentro la explotación y la que se hace desde la realidad del explotador. Nada de la cultura común está libre de la escisión social que surge de la supeditación definitiva del valor de uso al valor de cambio. Precisamente, es la dictadura mundial del valor de cambio de las mercancías simbólicas la que explica en buena medida, además de otras razones, que el componente explotador de la cultura común no dude en recibir el apoyo de las culturas reaccionarias externas, de otras clases burguesas. No lo duda, pero tampoco puede oponerse frontalmente a su penetración porque asume la dictadura del mercado, de la producción industrial de cultura reaccionaria internacional, que refleja los valores básicos de la burguesía como clase dominante en el modo de producción capitalista a escala mundial, pese a sus diferencias nacionales y lingüístico-culturales.

Por su parte, el componente explotado y oprimido existente en la cultura nacional, y que apenas tiene recursos propios para expresarse y menos aún reproducirse y crecer, sólo tiene la alternativa de unir su cultura a un modelo propio de nación liberada, dentro de una lucha de liberación nacional y social, también antipatriarcal. Pero a diferencia de la cultura burguesa, que tiene sus industrias, su Estado y su poder, la cultura popular debe recurrir a otros métodos diferentes: mientras que la cultura oficial produce con la mentalidad mercantil, estando atada a las exigencias del mercado, la cultura popular debe crearse de otra forma. Dentro de las reflexiones teóricas extraídas por la impresionante experiencia de lucha de los pueblos de las Américas, nos encontramos con las tesis de R. Carpani en "Arte y militancia" (Zero-Zyx 1975). Este autor explica que el arte y la cultura populares no pueden asumir el método burgués, sino que deben profundizar y ampliar los métodos genuinamente creativos y críticos inherentes a la especie humana. Así, en contra de la reiteración mecánica y repetitiva, que sólo varía en aspectos formales, plantea que el arte y la cultura populares deben actuar:

> "Operando por tanteos, experimentando, imaginando, inventando, hasta lograr imágenes, símbolos y hechos, que por responder a esas necesidades reales y concretas de los trabajadores, éstos se identifiquen con ellos, asumiéndolos como algo propio y en los cuales se sientan expresados. Sólo así puede surgir un lenguaje artístico genuinamente nacional, como objetivación de la cultura colectivamente elaborada por las masas, en el cual éstas participan creativamente y que sea capaz de reactuar sobre su conciencia y emotividad, impulsándolas en sentido revolucionario".

Imaginar, inventar, tantear, experimentar ¿acaso no es esta la esencia del ser humano-genérico formada en su autogénesis? ¿Acaso la cultura colectivamente elaborada por las masas no nos remite a su capacidad de hacer y pensar con el criterio del valor de

uso? El autor sigue diciendo que para lograr este objetivo el artista ha de superar su conciencia elitista y burguesa, que le hace creerse superior a las masas incultas; o su paternalismo pequeño burgués, que le lleva a tratar al pueblo como un ser indefenso y necesitado de guía y protección cultural y estética. Toda la perspectiva y el proyecto de Carpani gira alrededor de la creatividad artística y cultural de los pueblos colonizados, oprimidos por el imperialismo, y que ven cómo sus "burguesías nacionales" están mental y culturalmente colonizadas por el imperialismo, al que necesitan para mantenerse en el poder en sus países y al que ayudan, por su parte, para que él siga controlando el mundo. El autor es consciente de la cultura y el arte populares, con sus diferencias, no puede, aun y todo, permanecer ajenas a las experiencias y conquistas de otros pueblos y clases explotadas. Del mismo modo en que la cultura burguesa de un país colonizado se apoya en la cultura imperialista, también pero en sentido contrario, ha de hacerlo el arte y la cultura populares:

> "La verdadera revolución es concreta: son los hombres, la sociedad, quienes cambian; y es abierta: abarca la totalidad de la realidad e implica un cambio cualitativo, una superación de ésta. Superación que, por serlo, no se detiene en la simple negación, sino que opera por síntesis, conservando lo rescatable del pasado. Así, pienso, que ese arte nacional nuestro, por ser cabalmente revolucionario, sabrá aprovechar los elementos utilizables de todas las "revoluciones" estéticas parciales y aisladas realizadas a lo largo del último siglo. Rescatará de ese modo a dichos elementos de su aislamiento y parcialización, y con ello los hará realmente significativos social y estéticamente. Pero al hacerlo, incorporándolos a un lenguaje comunicativo social concreto, ello implicará una negación superadora del vacío abstracto y "universalista" en que surgieron; su transformación radical en algo nuevo y distinto".

Ahora bien, dado que se trata de un proceso social prolongado en el tiempo, serán decisivas las superaciones prácticas de las formas concretas del arte y de la cultura. Quiere esto decir que los movimientos populares, los colectivos de artistas y de creadores de cultura democrática, las fuerzas progresistas y militantes organizadas deberán elaborar alternativas particulares a cada problema dentro de una visión general. Las solas afirmaciones generales no servirán sino sólo para enmarcar los límites totales de la lucha lingüístico-cultural y artística. Un ejemplo estremecedor ilustrará lo que decimos. Hace ya tiempo que A. Mattelart denunció en su obra "La cultura como empresa multinacional" (ERA 1974) la expansión del poder material y simbólico norteamericano mediante estas empresas multinacionales. En una parte del libro habla de "los niños, nuevo público del imperialismo", dando paso a una serie de investigaciones críticas sobre le conversión de la infancia en simple mercado y en simple mercancía.

En el más de un tercio de siglo transcurrido desde entonces, la mercantilización de la infancia, de su afectividad, vida familiar, primera educación, vestimenta y entorno vivencial, toda su cotidianeidad en suma, ha crecido de formas imparable. La infancia es un objeto en manos del capital, un mercado que hay que ampliar, manipular y explotar al máximo. La estética y la cultura, el espectáculo infantil, la programación televisiva, absolutamente todo esto ha entrado a saco en la rentabilización del nuevo

mercado. La cultura y la estética que se imponen a la infancia y a la adolescencia están cobrando cada día más importancia política, que no solamente económica, para las naciones sin recursos, explotadas por el imperialismo y en manos de burguesías cobardes e incultas. La ideología reaccionaria del imperialismo contamina la personalidad infantil con las porquerías "culturales" de fábricas de alienación como Walt Disney y otras muchas, que condicionan la cultura de los pueblos reforzando sus contenidos reaccionarios o creando otros nuevos, y la infancia de hoy será la población adulta de mañana.

Una obra que debemos incluir en las cada vez más investigaciones críticas al respecto, es la de H. Cerda "Literatura infantil y clases sociales" (Akal 1982), en la que muestra cómo una de las formas culturales más controladas por las clases dominantes es la de los cuentos infantiles. El autor analiza los rasgos físicos y psicológicos de la mayoría de los personajes adultos que aparecen en los cuentos infantiles, afirmando que:

> "No nos extraña en absoluto que las clases dominantes se hayan arrobado el derecho de "oficializar" los caracteres de esos personajes "populares". Con ello le están negando a las clases populares su capacidad para alcanzar un destino superior. Y para ello no trepida en deformar todo lo que puede constituir un peligro para su propia existencia social como clase dominante. Si bien, en todos estos relatos se encuentra vivo el sentimiento y la voz popular, no es menos cierto, que en todos ellos, se tipifica contenidos y caracteres que pretenden vulnerar la dimensión revolucionaria de las masas populares". Más adelante, tras detallar el impresionante historial de combate social de las clases explotadas en las Américas, y cómo estas experiencias han enriquecido la cultura popular, afirma: "Pero las clases dominantes de ninguna manera van a dar "luz verde" para que proliferen y se desarrollen estas manifestaciones, que naturalmente van a poner en peligro su propia supervivencia social y económica. Y para ello no han encontrado mejor camino que neutralizar y deformar las creaciones populares, reduciéndolas a los niveles de su propia ideología y castrando sus contenidos de clase, pero siempre conservando el atavismo popular, para figurar como tales".

## 20.- CREATIVIDAD CRITICA Y VIVIR SIN VENDERSE

En los últimos tiempos en las Américas, los pueblos trabajadores avanzan en la construcción de alternativas al imperialismo. La (re)construcción de sus culturas aplastadas desde el inicio de las invasiones europeas y luego de las norteamericanas, se ha convertido en un objetivo inexcusable, en el que también interviene la voluntad de asimilar críticamente lo mejor de la cultura humana genérica, como hemos visto, pero sin perder en modo alguno las prioridades de sus pueblos. No podemos hacer aquí un resumen de una experiencia colectiva que va creciendo y que llega a logros impresionantes como los cubanos en lo relacionado con la lucha contra el analfabetismo, por citar uno imprescindible. Otro logro es el de que las izquierdas que hasta ayer mismo estaban infectadas por el eurocentrismo, ahora empiezan a comprender los derechos de las naciones originarias, sus aportaciones socioculturales y sus necesidades. Y por no extendernos, queremos concluir con una experiencia que también va creciendo y que engarza directamente con lo común de la cultura humana genérica, con esa práctica recurrente de la humanidad oprimida de recuperar lo que es suyo, sus fábricas, sus campos, sus escuelas, sus barrios y ciudades, sus bosques y ríos, y sus lenguas y culturas, sus tradiciones. Volvemos así a lo que hemos visto arriba al estudiar las aportaciones de Atilio Borón a lo que es común, a lo colectivo, a la propiedad pública y social.

En un muy interesante libro coordinado por S. Neuhaus y H. Calello sobre “Hegemonía y emancipación” (Monte Ávila Editores 2006), en el que se analizan las relaciones entre los movimientos sociales y el movimiento de recuperación de fábricas, de autogestión obrera y popular en todo lo relacionado con la producción y vida colectiva, en este libro basado en la experiencia argentina pero con una mirada bolivariana general que ilumina a todo el continente, se dedican las últimas páginas a la interacción entre las fábricas ocupadas y la cultura desde la perspectiva global de su inserción en la vida de las barriadas obreras. Las desconfianzas obreras hacia los intelectuales y artistas que acuden al centro cultural de la fábrica recuperada por la clase trabajadora es un tema decisivo porque muestra la hondura de la separación histórica entre los intelectuales y la clase trabajadora. Se trata de una constante que aparece en otras experiencias y que indica que la política cultural y artística no tiene futuro si no se supera la escisión entre el trabajo físico y el trabajo intelectual. Los datos muestran que una vez que se acercan ambos extremos hasta constituirse en una unidad de praxis, entonces el centro cultural adquiere una enorme importancia que supera las paredes de las fábricas recuperadas y penetra en los barrios obreros.

Estas lecciones sirven para todas las formas de producción, desde las fábricas hasta los campos, y también para todos los espacios en los que se forma la fuerza de trabajo, como las escuelas y universidades cuando el movimiento estudiantil adquiere suficiente fuerza como contrapoder y doble poder; y también en los espacios en los que la fuerza de trabajo descansa, se recupera, vive y muere, en los barrios y en las asociaciones vecinales, en las conurbaciones industriales inmensas, etc. Una vez recuperada la propiedad común, el proceso entero de lucha que ha posibilitado ese

paso adelante entra en otra dinámica cualitativa: la clase trabajadora es propietaria de sí misma, aunque sea con toda la insegura precariedad que existe siempre dentro del capitalismo. Pero alcanzado ese nivel, la cultura, la identidad y hasta el propio lenguaje se enriquecen porque la subjetividad vive en otra objetividad: se usan nuevas palabras, el lenguaje entra en una dinámica en la que debe entender y explicar realidades y sentimientos antes inexistentes, la cultura se tensiona y se abre a nuevas expectativas, y el arte y la capacidad estética hierven y se excitan ante los horizontes que explorar.

La concepción del mundo que tengan en esos momentos los artistas e intelectuales resulta decisiva. Deben superar todos los tópicos elitistas e individualistas que durante decenios les han separado de las clases trabajadoras, de la mayoría inmensa de la población. Su visión del arte, de la estética y del complejo lingüístico-cultural debe cambiar a la misma velocidad que cambian las circunstancias, o quedan marginados definitivamente. Pero muy especialmente deben cambiar, por un lado, su ideología burguesa en la totalidad y especialmente en lo relacionado con el dinero y el "triunfo en la vida"; y por otro lado, su adscripción al componente burgués del sentimiento nacional común, posicionándose radicalmente por el componente popular y obrero. Aquí, en lo relacionado con la sujeción alienada del artista a los intereses burgueses, Alfonso Sastre viene una vez más, en nuestra ayuda con su frase sobre "el tremendo vacío del éxito material", a la que volveremos al final de este comentario. El vacío tremendo del éxito material, económico, de prestigio banal y artificioso, es la expresión más plena del fracaso de la mercantilización de la cultura, aunque algunas de sus mercancías se vendan masivamente enriqueciendo a su autor o autores, insertos ya como asalariados directos o indirectos de las grandes industrias transnacionales que fabrican "cultura" lo mismo que desodorante: para tapar unos segundos el mal olor de la ignorancia funcional y del alienación.

R. Moulin describió hace casi medio siglo, en 1968, las condiciones de negocio industrial orientado al beneficio privado que tenía la producción de arte. Pero siendo esto cierto, y tan cierto que desde hacía mucho tiempo antes otros marxistas lo habían criticado con la misma o más rigurosidad teórica, una de las cosas buenas que tiene la obra de Moulin es precisamente el contenido y el objetivo que se muestra directamente en su título: "Vivir sin vender" (en "Estética y marxismo", recopilación de Adolfo Sánchez Vázquez ERA 1975 Tomo II): "Los revolucionarios cuya pasión prevalece sobre la razón —y es bien sabido que nada grande se ha hecho nunca, sin pasión—continúan abrigando la esperanza entusiástica de una sociedad que les permita disociar el arte de la economía y de la cultura burguesa para asociarlo a la vida de una sociedad que les autorice a prender fuego al arte como mercancía y como objeto de veneración, de una sociedad que ofrezca al artista la oportunidad de ser libre, viviendo sin vender".

"Vivir sin vender" quiere decir lo mismo que "vivir sin venderse" porque en la creación de la obra de arte en cuanto valor de uso, el artista deposita parte de sí, de su personalidad. La exteriorización en la obra se produce también en todo acto de producción, en todo trabajo, incluido el asalariado, el realizado para crear una mercancía destinada a ser vendida en el mercado: es la enajenación del productor con

respecto al producto y con ella el peligro inminente de la fetichización y de la deshumanización. Pero en la creación artística este peligro es infinitamente más devastador y destructor, más inhumano, porque el artista crea un específico valor de uso, para cuya creación ha dedicado esfuerzos y sacrificios que Mészáros define con la trilogía: "sufrimiento, sentimiento y pasión". La explotación asalariada produce sufrimiento, como lo demuestran todos los estudios al respecto, pero apenas exige la implicación sentimental y menos aún pasional de trabajador explotado; muy al contrario, conforme el proceso de trabajo enajena cada vez más a la clase trabajadora, ésta se distancia, cae en la apatía e indiferencia, no pone ningún sentimiento en el proceso de trabajo que es vivido como un infierno cotidiano que le consume la vida. Sucede lo contrario en la creación artística en la que la pasión, el sentimiento y el sufrimiento están insertos en las potencialidades estéticas. Por esto, la mercantilización del arte acarrea la deshumanización del artista.

Mészáros hace una aportación fundamental sobre la cultura y el arte como valor de uso en "La teoría de la enajenación en Marx" (Ciencias Sociales. La Habana 2005). Retomando la tesis marxista de que existen criterios objetivos de valoración de la experiencia estética centrados en la interacción de las normas de representación creativa, experiencia estética y juicio crítico, el auto sostiene que "Sufrimiento, sentimiento y pasión, por lo tanto, constituyen una unidad dialéctica inherentemente activa. El utilitarismo no logra captar esta unidad y termina por identificar el disfrute humano con el goce pasivo del "placer" (...) Una mimesis artística específica y adecuada es condición sine qua non para el arte, porque solo a través de ella pueden adquirir su significado las obras de arte (...) Y la unidad dialéctica antes mencionada del sufrimiento sentimiento pasión asegura el carácter activo, creador de una mimesis artísticamente adecuada". Solamente partiendo de esta base podemos entender luego el objetivo marxista de lograr la "emancipación de todos los sentidos y cualidades humanas", rescatándolos del "lugar inferior" al que les condenó el idealismo.

Recordemos que el utilitarismo denunciado por Mészáros es una de las subideologías éticas burguesas más extendidas, que nos remite directamente a la utilidad de un valor de cambio para aumentar nuestro beneficio privado e individual, nuestro poder, aunque se disfrace con palabrería moralista. Del utilitarismo al pragmatismo hay un corto paso que lo dio la intelectualidad norteamericana en la inicial fase expansiva de su imperialismo ya que era una ideología, la pragmatista, que resolvía de forma simplona pero efectiva y rápida las dudas epistemológicas y axiológicas de una clase burguesa bastante ignorante pero directa, atroz y brutal en su métodos de acumulación de capital. Una cultura centrada en el valor de uso no puede degenerar en el utilitarismo y en el pragmatismo porque desconoce el individualismo en cuanto interés supremo, aunque la cultura del valor de uso no anula la individualidad sino al contrario, la eleva a un nivel cualitativamente superior al individualismo burgués. La cultura destrozada por el valor de cambio, por la mercantilización y el máximo beneficio individualista, en suma, degenera indefectiblemente a formas diversas de utilitarismo y pragmatismo en cuanto subideologías parciales insertas en la ideología burguesa como sistema.

Cuando hablamos de valor de uso y de valor de cambio estamos abriendo la puerta

grande por la que penetrará como una locomotora la alienación humana y el fetichismo de la mercancía, como hemos visto. L. Silva, al que hemos recurrido antes con otro texto, es autor de una de las mejores obras sobre la alienación: "La alienación como sistema" (Alfacil Ediciones 1983), en donde indica que la alienación es precisamente el tránsito irreversible del valor de uso al valor de cambio. En las páginas dedicadas a la cultura en tanto que: "forma de apropiación directa del mundo por parte del hombre", Silva opone cultura contra ideología, e introduce en la ideología todas aquellas formas falsas y negativas de apropiación del mundo. Hablando de la capacidad estética humana, define al "realismo socialista" de la URSS no como arte y cultura, es decir, apropiarse del mundo mediante el valor de uso, sino como ideología, como falsa conciencia, como conciencia invertida. Sobre los intelectuales incapaces de llegar críticamente a la raíz de los problemas y a combatir la alienación humana por lo que fuera, porque no quieren, porque no se atreven o porque no saben hacerlo, Silva opina que son: "productores de plusvalía ideológica, es decir, de energía intelectual y psíquica excedente que está al servicio del capital material".

"Vivir sin vender" y vivir sin venderse, nos llevan directamente a la interacción entre política, ética, estética y teoría. Recordemos el objetivo de Marx de que El Capital fuera un "todo estético". L. E. Primero Rivas sostiene en su obra "El pensamiento ético en Marx" (Primero Editores Tomo II 2003) que la concepción ética marxista gira, entre otras cosas, alrededor de una praxis en la que el dinero vaya perdiendo poder, vaya desapareciendo porque es inseparable de la "venalidad y de la corrupción generales", de la "prostitución general" que caracteriza al capitalismo, en palabras de Marx, del vender y del venderse. Nuestro autor sostiene que "comunal y/o comunitaria y/o comunista" el dinero se esfumará dejando paso a otras prácticas económicas inimaginables en la actualidad. Ahora bien, en este tránsito la conciencia es fundamental: "Solo una conciencia alterna a la capitalista, impregnada de una moral que prefiera la eticidad a los valores del comercio, puede sentir, percibir, querer y conceptuar esta necesidad de proscribir el dinero, reemplazándolo por formas humanizadas para el intercambio de los productos del trabajo, que serán valores de uso para satisfacer necesidades y no mercancías para volver a re-circular el capital".

Sentir, percibir, querer y conceptuar ¿no son acaso cualidades imprescindibles para hacer arte? Cuando integramos estas cualidades en la decisión de "vivir sin vender" y sin venderse ¿no estamos de lleno dentro de una praxis que integra lo ético, lo estético, lo teórico y lo político? O como dice Primero Rivas: ¿no estamos practicando una "conciencia alterna a la capitalista? En otras palabras, desarrollar la libertad individual y colectiva creando arte y cultura en cuanto valores de uso que son inmediatamente organizados y empleados críticamente por la sociedad en su conjunto para debatir y elucidar si el creador de ese arte, de esos valores de uso artístico, es realmente una persona que ha aumentado las potencialidades estéticas colaborando así con el enriquecimiento cultural y ético-moral de la sociedad, o simplemente es un advenedizo, un oportunista y hasta un gorrón que quiere vivir a costa del trabajo ajeno escudándose en su título inmerecido de "artista". Pero en este casi medio siglo transcurrido, por razones que no podemos explicar aquí, el capitalismo ha dado un paso de gigante en la industrialización en serie y a nivel del mercado mundializado de

toda una serie, casi infinita, de mercancías “culturales”, siguiendo casi a pies puntillas las brillantes advertencias del Marx de los Grundrisse de 1857-58 sobre la subsunción del “intelecto general” en la valoración del capital. Este salto se muestra en todo lo relacionado con la denominada “propiedad intelectual”.

## 21.- CONTRA LA PROPIEDAD PRIVADA INTELECTUAL

Sobre las raíces estructurales de la privatización burguesa del conocimiento y especialmente en su situación actual, que no sólo de la censura y de la represión que el imperialismo descarga sobre la cultura para impedir que ésta pueda ser empleada como instrumento de recuperación de la memoria popular, de su adecuación, mejora e integración de la memoria en la praxis popular, sobre todo esto hay que estudiar la extensa e intensa investigación realizada por George Yúdice en "El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global" (Ciencias Sociales La Habana 2008). Aunque el autor se centra obviamente en los pueblos de las Américas agredidos por los EEUU, su obra también sirve para otros espacios, para otras naciones igualmente aplastadas, especialmente cuando, al final del texto, muestra el papel de los ejércitos, de las fuerzas armadas, como garantes en última instancia de la efectividad política alienadora y de la rentabilidad económica de la industria cultural del imperialismo.

La radicalidad científico-crítica de esta investigación brilla aún más cuando la comparamos con el grueso de la "producción científica" eurooccidental al respecto, incluida la española. Con respecto a la primera, a la eurocéntrica, tenemos que decir que el libro de G. Yúdice es justo lo opuesto a una de las grandes obras estrictamente ideológicas —en el sentido marxista de falsa conciencia que invierte la realidad e impide su aprehensión científico-crítica— y propagandísticas de la mitología burguesa de finales del siglo XX, obra ensalzada por la casta intelectual yanqui y europea: "La piel de la cultura" (Gedisa 1999) de D. de Kerckhove, que entre otros absurdos sostiene que "la globalización es una de las condiciones psicológicas de la cibercultura, en tanto que marco de referencia y forma de expansión de la mente", ya que "la globalización es fundamentalmente un asunto de psicología y no de economía". Al amparo de esta y otras obras similares cuando no idénticas, la burguesía desarrolló un concepto de "cultura", de "cibercultura" totalmente funcional a las necesidades del mito de la "nueva economía" y de la realidad del poder ciego e irracional de la especulación financiera en sus maneras más insostenibles y arriesgadas, como se empezó a demostrar al muy poco tiempo.

Con respecto a la segunda, a la producción simplemente progresista, en el sentido de no ir más allá de lo tolerado por el autocontrol de burocracia académica, la obra de G. Yúdice también es un varapalo sustantivo a una obra con contenidos válidos pero con bastantes de las insuficiencias del sociologismo academicista, como es la de I. Sádaba "Propiedad intelectual ¿Bienes públicos o mercancías privadas?" (Catarata 2008). Si bien argumenta la necesidad de defender lo "común compartido", los bienes públicos del conocimiento y de la cultura, pero también de la biología, genética, agricultura, es decir, de lo que Trotsky decía de las casas, el sol y el cielo, sin embargo, al español le falta precisamente llegar a la raíz del problema: de quién es la agricultura, el arte, los multimedia, la genética, la cultura, los palacios, ¿del pueblo obrero o de la burguesía? Interrogante a la que los bolcheviques respondieron con la praxis, con la revolución. La cuestión clave del poder político apenas es analizada con rigor, y menos aún el instrumento militar y represivo de dicho poder político. A lo sumo, son frecuentes

frases ambiguas como esta: “Las extensas redes de PI, tejidas a través del comercio, son la nueva quimera del capitalismo del siglo XXI. Sólo una crítica analítica que desnaturalice estas ficciones útiles de la economía mundializada nos permitirá recuperar la dimensión social y la importancia política que merecen”.

La cubana L. Álvarez Navarrete ha escrito “Derecho ¿de autor?” (Ciencias Sociales La Habana 2006), un texto que, pese a ser anterior al que acabamos de citar, destroza con antelación su columna vertebral expuesta en las palabras leídas. Leamos a L. Álvarez: “Por ejemplo, un ciudadano de Vietnam, donde la renta per cápita se sitúa en los 2100 dólares anuales debería dedicar su sueldo entero durante seis meses a poder pagar una licencia de Microsoft Office y Windows XP Professional, por eso el índice de copias ilegales en el país es del 97% y, como Vietnam, muchos países en vías de desarrollo. Microsoft, para frenar el cambio de sistema de los países en desarrollo a Linux, ha creado una versión de Windows, llamada Starter Edition, por un precio aproximado de 36 dólares. La versión tiene limitaciones y prestaciones recortadas. Otro dato interesante es que en Vietnam se hablan más de 93 lenguas y una gran variedad de dialectos y Microsoft Office sólo se encuentra traducido a una de esas lenguas. Su principal competidor, OpenOffice.org, puede ser traducido a cualquier lengua gracias a que se trata de software libre”.

Para que el complejo lingüístico-cultural pueda desarrollar su potencial de producción y administración colectivas de valores de uso, necesita de todos aquellos instrumentos técnicos que, tratados dentro de un sistema tecnológico democrático, abierto y crítico como es el software libre, al que luego volveremos por sus tremendas implicaciones cualitativas, permitan que los pueblos obreros y campesinos, las clases explotadas, la humanidad trabajadora en suma, se emancipen del imperialismo y creen su propia cultura. La presión de las transnacionales de la industria político-mediática y cultural-burguesa no sería tan efectiva sin la ayuda permanente de aparatos internacionales del imperialismo como el FMI, el BM, la OMC y otros, y sin las presiones descaradas o encubiertas de los grandes Estados capitalistas y, por último, como nos recuerda G. Yúdice, sin la intervención práctica de sus ejércitos oficiales o privados. Cualquier debate sobre la cultura que olvide o silencie estas y otras realidades es una trampa, no es que sea inservible, no, sino que sirve al imperialismo.

Vietnam, Cuba y otros pueblos emancipados gracias a heroicas guerras revolucionarias de liberación nacional, frecuentemente inimaginables por su dureza extrema, son conscientes de los ímprobos esfuerzos añadidos que deben hacer para superar los enormes costos del bloqueo y de las agresiones “democráticas” del imperialismo en sus propias potencialidades de creatividad cultural. El academicismo burgués nunca podrá saber realmente cómo funciona la dictadura ideológica del imperialismo, nunca podrá ni descubrirlo analíticamente ni sintetizarlo teóricamente en forma de programa revolucionario. Más aún, y volviendo a L. Álvarez, esa fábrica de alienación que es la universidad capitalista no puede comprender que bajo las reglas imperialista:

> “La presencia de voces minoritarias, prácticas culturales autóctonas o tradicionales, posiciones controversiales y de las vanguardias artísticas es casi imposible. Aunque no debe negarse que en ocasiones verdaderos creadores y

> artistas logran abrirse paso y colocarse en los grandes circuitos sin abandonar la indagación creadora, es evidente que la mayoría tropieza con el rechazo que provoca la estandarización de los gustos y la demanda creada por la gran industria. La curiosidad, el cuestionamiento, la duda, la capacidad de asombro, la herencia cultural o la búsqueda formal renovadora dejan de ser fuerzas motrices de la creación y van siendo sustituidas por los análisis de mercado. Por su parte, las prácticas hegemónicas tratarán de absorber o incorporar cualquier "posición descarriada" o excluirla totalmente por inaceptable. Así muchos artistas harán concesiones y se someterán a las fórmulas ya aceptadas, abandonando sus inquietudes y verdadero desarrollo artístico. De esta forma la industria y el mercado monopolizados también anulan la diversidad creativa del planeta".

Además de estas y otras prácticas, también existen métodos muy frecuentes que limitan mucho el que los contenidos de la cultura lleguen intactos a la clase trabajadora, a los pueblos empobrecidos que no tienen medios de edición de obras, dependiendo de las editoras extranjeras. Una vez más recurrimos a Alfonso Sastre cuando escribe en "Crítica del populismo literario" —en el ya citado "Anatomía del realismo"—, que: "Un salario de 33 —o de 60— pesetas y un libro cuyo precio es el salario de dos o tres días, son los polos que evidencian lo ilusorio de intentar la comunicación con el peón de la construcción por el sistema de la simplificación de estilo, que viene a ser lo que tradicionalmente se llamaba una "vulgarización"". Por un lado, tenemos la "censura económica" es decir, el obstáculo de los precios desorbitados, pero, por otro lado y después, nos enfrentamos a una especie de "censura invisible" consistente en las reducciones, síntesis y adaptaciones de obras culturales para abaratar su precio, para hacer "colecciones populares", etc.

Sastre define a esta "censura invisible" como "vulgarizaciones" y tiene razón porque en la mayoría inmensa de los casos buscan además de un abaratamiento de precios también una licuación de los contenidos, una suavización del esfuerzo intelectual para hacerlo "accesible", para que, en suma, se venda lo máximo posible. Es otras palabras: se sacrifica el contenido al precio. No tenemos que ir muy lejos para percatarnos de la importancia de la crítica sastriana dentro mismo del debate que libramos ahora. La ironía, el fino humor crítico que sirve para burlar las censuras y los controles, es algo elemental a muchas de las formas más elevadas de la cultura y del arte. No se entiende, por ejemplo, el bertsolarismo sin ironía, más o menos mordaz, sibarita o descarnada, pero ironía. Pero las relaciones de la ironía con el arte en concreto y con el pensamiento en general son muy complejas y enrevesadas. Basta leerle a Paul de Man al respecto en "La ideología estética" (Altaya 2000) para cerciorarnos de la compleja dialéctica entre historia e ironía, o si se quiere, entre orden y crítica. De hecho, la obra sastriana también lo demuestra en su conjunto y muy en detalle en su irónica respuesta crítica a la censura de GEREDIAGA ELKARTEA. La obra estética no ideologizada, no reducida a mercancía, no es vulgarizable.

Semejante capacidad de resistencia a la uniformización mercantil que pretende anular toda chispa de originalidad y de ironía crítica, explica también por qué reaparece siempre la contradicción entre la propiedad privada de la industria cultural y la tendencia del pensamiento social a la expansión, a pesar de sacrificar el contenido a la

ganancia mediante las vulgarizaciones. Esta tendencia cobra velocidad con las innovaciones tecnológicas que pueden facilitar la democratización del conocimiento. Las primeras formas de escritura, las cuneiformes sumerias, y todas las que les siguieron hasta la invención del alfabeto, eran muy difíciles de aprender y de usar porque, entre otras razones, eran un instrumento adecuado al poder minoritario de las castas sacerdotales, militares y comerciales de aquellas sociedades. Los pueblos no sabían escribir ni leer porque tampoco tenían tiempo suficiente para aprender aquellas complejas y extensas formas gráficas. El alfabeto, junto a la baratura del hierro, a las innovaciones militares y nuevas artes técnicas y formas dialécticas de pensamiento que se desarrollaron en la Grecia clásica, fueron un enorme paso en la democratización real. No es casualidad que el materialismo y la dialéctica surgieran embrionariamente en aquella explosión de democracia esclavista, bañada en sangre y en atrocidades, como explica G. Novack en "Los orígenes del materialismo" (Pluma 1977).

El choque inevitable entre la privatización del conocimiento y su democratización surge, en síntesis, del choque objetivo entre las exigencias ciegas de la propiedad privada y el potencial crítico y creativo del pensamiento racional. La historia de la cultura humana, y en otro nivel también del arte, es la historia de estos conflictos en sus momentos de máxima dureza, como el de la nacionalización de la cultura por la revolución cubana. El pensamiento humano, su lengua y su cultura, su método, es colectivo por naturaleza, es social, es común y, tarde o temprano, todo intento de individualizarlo y privatizarlo, de sustraerlo al control común, termina generando conflictos. El saber humano, su capacidad de conocer y descubrir, se basa en la praxis colectiva, en la acumulación de experiencias anteriores. La fuerza del arte radica en esta capacidad de mostrar lo que siendo de todos aparece mediante uno, que, en esa obra y mediante ella, se confunde con los demás y los demás con él.

En 1998 HIRU ARGITALETXE publicó "Brecht", obra de Hans Mayer. En el capítulo dedicado a la dialéctica entre las tradiciones y la creatividad en el presente, el autor explica los problemas que tuvo Brecht con la propiedad intelectual cuando fue acusado de plagiar en su obra Ópera de los tres peniques veinticinco versos de otro autor. Sucedía que, según Mayer, Brecht tenía una visión "laxa" en cuestiones de propiedad intelectual porque pensaba que tal cosa apenas había existido antes de la expansión burguesa, y dejaría de existir tras la desaparición del capitalismo, es decir, que la visión de Brecht de la propiedad intelectual era a la vez pre-burguesa y post-burguesa. En realidad, los embriones propiedad intelectual surgieron con el desarrollo de la economía dineraria y mercantil precapitalista y sufrieron altibajos según los retrocesos y avances de la mercantilización de la economía, lo que quiere decir que el nudo gordiano del problema radica en la respuesta que demos a las interrogantes planteadas por M. Lazzarato en la obra colectiva "Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva" (Traficantes de sueños 2004): "¿Es aplicable la noción de propiedad a todas las formas de valor, tanto de valor utilidad, como de valor-belleza y de valor-verdad? ¿Podemos ser propietarios de un conocimiento como lo somos de cualquier valor-utilidad?".

Desde la óptica burguesa sí, y para demostrarlo están la mercantilización del arte, las

patentes, el saqueo intelectual de los pueblos, la expropiación del saber obrero, etc. Desde una perspectiva humana no. El conocimiento, la estética y el arte, los valores de uso, etc., como venimos diciendo, son creaciones humanas colectivas insertas en su autogénesis como especie. Recordemos que el lenguaje es co-creador de la cultura, es decir, que además de actuar en su interior como parte de la totalidad, también es una práctica colectiva que, como la cultura, va impregnando la totalidad de los actos materiales y simbólicos. En su texto "De la posmodernidad a la neohistoria" (HIRU ARGITALEXTE 2005), Sastre se hace eco de las palabras de Batjin sobre "las hablas ajenas" y desarrolla una idea que vale casi al milímetro para el tema que ahora mismo tratamos. Efectivamente, Sastre dice que: "se puede afirmar que en el lenguaje cotidiano "no menos de la mitad de todas las palabras que se dicen son palabras ajenas", lo cual "crea un fondo dialogizado" que es patrimonio de todos los hablantes, en cuya soledad —sin la presencia actual de los demás hablantes— todo ese mundo puede actualizarse, y afirmar la paradoja de que la soledad es una situación acompañada por invisibles interlocutores, y que puede decirse que las palabras de los monólogos son también dialógicas".

Pues bien, esta característica humana choca tarde o temprano con la Propiedad Intelectual porque ésta únicamente valora, por un lado, la idea individual como mercancía patentada y por otro, supedita la idea individual, su poder creador, a los soportes materiales que ya han sido privatizados o están al borde de serlo. Privatizar los soportes materiales, los aparatos con los que se hace la cultura, desde la imprenta hasta los violines pasando por la pluma del poeta y el cincel del escultor, es la condición previa para privatizar luego, o a la vez, la creatividad humana. Ambas privatizaciones se identifican en el objetivo elemental de acabar con la colectividad en cuanto tal que ha construido la dialéctica entre mano y mente, instrumento y pensamiento. Lo colectivo debe desaparecer ya que no es patentable, y lo colectivo es la misma lengua: ¿cómo patentar el euskara si no es imponiendo la dictadura del valor de cambio que hace del euskara una pobre mercancía sin valor de uso comparada con otras lenguas "modernas" y "científicas" como el castellano, el francés, el ingles?

El fondo común, el fondo dialogizado del saber humano choca periódicamente, con decimos, con la Propiedad Intelectual y con los avances técnicos. Hemos visto el avance del alfabeto y conocemos el de la imprenta. Actualmente Internet y otros medios de comunicación interactiva y a tiempo real suponen un reto nuevo para la propiedad privada. Siendo cierto que no es bueno todo lo que supone Internet y que existe una "dialéctica de la red", como la define Manuel Garrido en "El legado filosófico y científico del siglo XX" (Cátedra 2005) por la que chocan aspectos positivos y negativos que no podemos detallar aquí, siendo esto verdad, no lo es menos que un uso democrático de la red permite avances tremendos en la creación cultural, en la lucha contra la Propiedad Intelectual y en la extensión del principio de "vivir sin vender" y sin venderse. La referencia anterior de Alfonso Sastre a Batjin nos permite profundizar en esta importante reivindicación ya que, salvando las distancias, en el trabajo intelectual solitario, frente al ordenador por ejemplo, las ideas y los conceptos que desarrollamos también pertenecen en gran medida a un "fondo conceptual" que nos nutre y al que nutrimos.

Si este trabajo lo realizamos además interactuando en la Red, es como si lo hiciéramos en una charla o debate a dos o con más participantes, o como si redactáramos un texto entre varias personas comentando cada palabra o párrafo, volviendo para atrás y para adelante, intercalando ideas nuevas según las críticas y aportaciones. El medio, Internet en este caso, no hace más que multiplicar las posibilidades de aporte enriquecedor de palabras y conceptos. Tanto el "fondo dialogizado" como el "fondo conceptual", que vienen a ser lo mismo en la praxis, nos remiten a la colectividad social que crea y recrea con el tiempo la experiencia común en la que se basan nuestras palabras e ideas. Se trata de un proceso que tiende a la expansión, pero que puede ser frenado y hasta liquidado debido a la intervención contraria de múltiples fuerzas, básicamente las provenientes del poder opresor, de la mercantilización de la cultura y de la acción sutil o abiertamente represiva de poderes "privados" que con argumentos por ellos desarrollados y que no cuestionan la lógica del poder establecido, cercenan parcialmente o anulan totalmente la expansión enriquecedora de la cultura.

La cita anterior de Alfonso Sastre permite ver el fondo común del pensamiento, y a partir de aquí nos facilita profundizar hasta la raíz del problema de la Propiedad Intelectual en su sentido burgués, que es el opuesto al derecho sobre su obra que tiene una persona dentro de la cultura popular, del patrimonio cultural común. Primero veamos qué es esto de "patrimonio cultural". La citada investigadora L. Álvarez Navarrete sostiene en "Derecho ¿de autor?" que: "El patrimonio cultural e intelectual de los pueblos incluye mucho más que las obras terminadas y dispuestas para la comercialización. Está formado por las prácticas, los conocimientos, los modos de vida que lo caracterizan. Además de la creatividad individual – relegada y muchas veces deformada en función del capital— hay que salvar la creatividad que enriquece la herencia y que se basa en ella, que la actualiza, que la adecua para que de respuestas a los nuevos fenómenos y circunstancias. La cultura no puede ser concebida como algo estático, desvinculado de la vida real de los pueblos, prediseñado para que transite por las maquinarias de la industria y tenga una salida en el mercado. El acto creativo sólo es auténtico cuando nace desde la propia cultura. Sólo así es capaz de trascender y de cobrar un significado para los demás".

La investigadora cubana sigue afirmando que "La cultura popular tradicional, no sólo está desprotegida, sino que también está siendo saqueada, conjuntamente con la memoria e identidad de los pueblos. En muchos países los sitios tradicionales y sagrados están explotados o han sido destruidos por la industria turística (...) Respecto al llamado patrimonio "inmaterial", las expresiones, prácticas, creencias e ideas filosóficas de los pueblos formados a lo largo de muchos siglos, también son explotados comercialmente, la mayoría de las veces de forma degradante y discriminatoria; además de ser aplastadas, olvidadas, calificadas como supercherías, llevando al individuo a subvalorarse y hasta autodespreciarse por su procedencia étnica y cultural". Y más adelante: "Otro problema que enfrentan estas culturas es la manipulación del llamado "folclore", o su apreciación o estudio a partir de un modelo ajeno que lo presenta como "vitrina" del pasado ancestral y no como algo vivo, que se enriquece cada día. También sufren su degradación, cuando se les trata de colorear y pulir para que se perpetúe en sus aspectos más conservadores, o sea, los menos

ríspidos y contestatarios, a fin de que pueda comercializarse".

Frente al poder castrador de la comercialización industrial en cualquiera de sus formas, la creatividad colectiva a individual ha de potenciar precisamente las raíces críticas que aún palpitan en el patrimonio cultural e intelectual de los pueblos y de las clases, de las mujeres machacadas, de las minorías explotas hasta lo indecible. En cuanto patrimonio cultural colectivo, que surge de y se crea en los valores de uso, y que se expande mediante su administración común, democrática en su sentido fuerte, en este sentido elemental, el patrimonio colectivo es por ello mismo inseparable de la lengua común, que es "el ser comunal que habla por sí mismo", según Marx.

## 22.- NACIONALIZACIÓN REVOLUCIONARIA DE LA CULTURA

En el Prólogo al libro de L. Álvarez Navarrete, "Derecho ¿de autor?", J. Fernández Bulté narra con emoción su recuerdo de un encuentro colectivo con Fidel Castro en 1966. Estaban reunidos el Consejo de Dirección de la Universidad estudiando cómo sortear y superar los asfixiantes cercos culturales que el imperialismo aplicaba a Cuba, a sus universidades, sistema educativo y científico, casas editoriales, etc., mediante, entre otros métodos, la política capitalista de propiedad intelectual y de patentes de apropiación y privatización del saber, de la cultura, de la ciencia en beneficio de la clase burguesa. Se enfrentaban a la cuestión de cómo luchar contra lo que ahora se define como Propiedad Intelectual desde un pueblo obrero independiente y socialista cercado por el terrorismo norteamericano, apoyado por la burguesía mundial en su conjunto. J. Fernández Bulté sigue narrando cómo inopinadamente apareció Fidel Castro en aquella reunión, de tal manera que no dio tiempo alguno para organizar un sistema de grabación o de registro escrito que dejara constancia de lo que allí podría decidirse. Por suerte, la memoria de J. Fernández Bulté sigue siendo excelente y gracias a ella se ha conservado un ejemplo de lo vital que resulta para toda nación trabajadora disponer de un Estado independiente y de un poder popular decidido a avanzar al socialismo. Fidel pidió que se le aportaran todos los datos disponibles sobre la soga científico-cultural que ahogaba cada vez más el potencial de creatividad del pueblo cubano. Luego:

> "Fidel empezó a decir que era inconcebible que alguien se declarara propietario de la obra científica de Bacon, por ejemplo, o de Newton; o que en otro plano, alguien se dijera exclusivo propietario de la producción literaria de Shakespeare o Víctor Hugo. Pero aún más inconcebible era que alguien impidiera a la humanidad el uso de esa herencia cultural, guiado por bajos intereses económicos individualistas.
>
> Entonces Fidel declaró que la cultura y la ciencia son patrimonio de toda la humanidad y nadie puede impedir su uso y difusión en aras del bien y del progreso de esa humanidad. Y afirmó: "nosotros hemos nacionalizado parte de la tierra, el subsuelo, la banca, el comercio exterior, la educación, la medicina y todo lo que tiene que ver con la salud. Pues declaramos hoy nacionalizada también la cultura, la ciencia, el arte y toda la literatura que sea requerida para llevar adelante la nueva Universidad en las condiciones de nuestro siglo" (...)
>
> Decía también que no estaba contra el derecho de los autores de recibir una correcta remuneración por su trabajo y su saber, y que incluso estaba de acuerdo en que se respetara, absolutamente, la integridad autoral de cada obra y la misma no quedara a mansalva de inescrupulosos o festinados que alteraran el contenido de cada libro, pero que ello no podía atentar contra los altos intereses de la sociedad vista en su conjunto y en su dimensión histórica".

J. Fernández Bulté sigue contando la rapidez fulminante con la que Fidel y los allí reunidos se pusieron en contacto telefónico con otras administraciones cubanas para

activar lo antes posible la edición de cuantos libros fueran necesarios para el desarrollo científico-cultural del pueblo; cómo se conversó con los autores de textos considerados necesarios por su alta calidad pero inaccesibles por estar bajo propiedad privada de las editoriales capitalistas, explicando con todo detalle a sus autores de "la decisión desesperada de Cuba" y pidiéndoles que dieran permiso para que, saltándose las leyes burguesas internacionales, se editaran en la Isla, invitando además a determinados autores a que se trasladaran a Cuba para impartir docencia en sus aulas: "Así se hizo, y hasta donde recuerdo, afirma J. Fernández Bulté, sólo la irrisoria cantidad de dos o tres autores del Primer Mundo expresaron su disconformidad con que su libro se utilizara en Cuba".

Opinamos con F. Martínez Heredia que la independencia cultural de Cuba ha sido decisiva para salvar la revolución en la Isla tras la implosión de la URSS. Este autor cubano describe en su libro "En el horno de los 90" (Ciencias Sociales. La habana 2005) que con la revolución y gracias a ella: "sucedió un hecho colosal: la toma de posesión del país por parte de la gente, y la pérdida del respeto a la propiedad privada. Los comuneros no se detuvieron esta vez a la puerta de los bancos. Es imposible exagerar la importancia de eventos como estos. El ejercicio de comportamientos masivos y la conciencia creciente de cientos de miles de protagonistas fue la condición y la consecuencia. El armamento general del pueblo fue la agencia principal de proletarización en un momento dado, en una fase crucial para el proceso (...) La cuestión agraria no podía resolverse con una reforma agraria, sino con una revolución agraria. La situación de los cubanos ante los saberes reconocidos y ante las capacidades imprescindibles para tomar posesión del país y avanzar solo podía tornarse favorable mediante una revolución educacional (...) La prodigiosa acumulación cultural de la revolución fue el valladar que evitó que la ola gigantesca levantada hace una década nos envolviera y ahogara".

¿Qué debemos entender por revolución educacional? Básicamente el devolver al pueblo el proceso entero de (re)construir el complejo lingüístico-cultural desde y para intereses acordes con la propiedad colectiva de las fuerzas productivas, con la apertura de las cajas fuertes de los bancos, con la revolución agraria, con el armamento general del pueblo, etc. Estas y otras conquistas van dentro de la "acumulación cultural" porque, en esa nueva situación, la cultura, la teoría y el arte actúan ya como "fuerzas materiales". Pero en Cuba el analfabetismo absoluto y funcional eran muy altos, y la primera medida fue socializar la lectura y la escritura, la aritmética y otros conocimientos básicos imprescindibles para el presente y el futuro de la Isla. Aquí debemos recurrir a la ayuda de de P. Freire en "Educación y acción cultural" (Zero Zyx 1980) que define la "alfabetización como un acto Creador. Todo el debate que se plantea es altamente criticista y motivador. El analfabeto aprende críticamente la necesidad de aprender a leer y escribir. Se prepara para ser un agente de este aprendizaje". O en otras palabras, la superación de la ignorancia como praxis creativa y crítica, ampliándose así las potencialidades de la cultura entendida como valor de uso, como un bien producido colectivamente. Semejante concepción es absolutamente rechazada por la burguesía que, en contra de lo que afirman y mienten sus apologistas, nunca pretendió desarrollar prácticamente este derecho, reduciéndolo siempre a las necesidades concretas de la producción y cediendo sólo en

lo relacionado con ampliar la denominada "educación básica" tras enconadas movilizaciones obreras y populares.

Tenemos a nuestra disposición un ejemplo impresionante sobre todo lo que estamos hablando, desde el esencial concepto de la cultura como administración de los valores de uso, hasta la urgencia por nacionalizar la cultura pasando por las contradicciones irreconciliables que existen en su interior, sin olvidar el vivir sin venderse y la praxis del viento de libertad. Narra Fidel Castro en "Palabras a los intelectuales", recogidas en "Revolución, letras, arte" (Edit. Letras Cubanas. La Habana 1980) que:

> "En días recientes nosotros tuvimos la experiencia de encontrarnos con una anciana de 106 años que había acabado de aprender a leer y escribir y nosotros le propusimos que escribiera un libro. Había sido esclava y nosotros queríamos saber cómo un esclavo vio el mundo cuando era esclavo, cuáles fueron sus primeras impresiones de la vida, de sus amos, de sus compañeros. Creo que esta vieja puede escribir una cosa tan interesante como ninguno de nosotros podríamos escribir sobre su época y es posible que en un año se alfabetice y además escriba un libro a los 106 años. ¡Ésas son las cosas de las revoluciones! ¿Quién puede escribir mejor que ella lo que vivió el esclavo y quién puede escribir mejor que ustedes el presente? y ¿cuánta gente empezará a escribir en el futuro sin vivir esto, a distancia, recogiendo escritos? Por otra parte, no nos apresuramos a juzgar la obra nuestra que ya tendremos jueces de sobra. A lo que hay que temerle no es a ese supuesto juez autoritario, verdugo de la cultura, imaginario, que hemos elaborado aquí. ¡Teman a otros jueces mucho más temibles, teman a los jueces de la posteridad, teman a las generaciones futuras que serán, al fin y al cabo, las encargadas de decir la última palabra".

Varias son las cosas que nos interesa resaltar de estas palabras de Fidel Castro. La primera no es tanto el logro que supone enseñar a leer y escribir a una persona de más de 100 años, victoria innegable pero "normal" debido a la sobresaliente política educativa cubana, que luego ha sido aplicada muy positivamente en otros pueblos condenados a la ignorancia por las clases dominantes, como la filosofía radical y novedosa de que sean las masas explotadas las que escriban la "historia dialéctica" cubana. Se trata de lograr que una esclava enseñe a la nación cómo era verdaderamente Cuba bajo el sistema de explotación anterior. Además de los estudios críticos de historiadores revolucionarios, se trataba de dar la voz a la parte más explotada de la población, explotada como mujer, como esclava y como miembro de una cultura originaria no europea ni americana. Dicho con otras palabras, se trata de avanzar en "otra racionalidad", en otra forma de construir la identidad cubana, la que aporta la experiencia vital de una esclava sometida al analfabetismo absoluto durante gran parte de su vida, que gracias a la revolución aprende a leer y a escribir, que puede mejor su cultura y conocimientos gracias a la revolución y que puede aportar una visión crítica novedosa y decisiva, la de la persona que ha malvivido durante casi toda su vida dentro de un contexto inhumano.

¿Quién puede decir mejor que ella, que la esclava, cómo era la vida y la sociedad cubana? La respuesta a esta pregunta de Fidel Castro es radical: solamente quien haya vivido dentro del contexto explotado puede denunciar su esencia. La racionalidad

inherente a la "historia metafísica" no puede captar esta esencia cargada de contradicciones irreconciliables, únicamente puede hacer la "historia dialéctica" al ser pensada y construida en el interior de la lucha de contrarios y al calor de su movimiento y cambios permanentes. La esclava aporta tres componentes decisivos para la racionalidad dialéctica opuesta a la metafísica: ser mujer, sufriendo la explotación sexo-económica impuesta por el patriarcado; ser esclava, sufriendo la opresión total de los esenciales derechos humanos impuesta por el capitalismo comercial; ser de origen africano, sufriendo la dominación lingüístico-cultural eurocéntrica. Como se aprecia, la vida de la esclava expone los tres pilares de la civilización capitalista y de su poder de subsunción de sistemas explotadores precapitalistas dentro de un sistema nuevo centrado ya en la acumulación de capital y en la producción de plusvalor. La síntesis realizada por el sistema capitalista tomó cuerpo en Cuba y en muchas otras partes, pero sólo la revolución cubana pudo abrir el proceso de superación histórica de todas las explotaciones, opresiones y dominaciones que se unifican en la vida de la esclava analfabeta.

La racionalidad y la historia dialécticas tienen además una perspectiva histórica resumida en estas palabras de Fidel Castro: "teman a las generaciones futuras que serán, al fin y al cabo, las encargadas de decir la última palabra", cuando ha aplicado a la cultura la visión histórica dada por Marx en el Vol. III de El Capital cuando afirma que la Tierra pertenece a las generaciones futuras, no a las presentes. Son las generaciones actuales cubanas las que juzgan y condenan la explotación de la esclava, y las que, por medio de la revolución, solucionan aquellas contradicciones y hacen justicia a la esclava. La cultura creada por la revolución es, así, esencialmente crítica con las atrocidades de sus clases dominantes en el pasado y, a la vez, es autocrítica consigo misma ya que sabe que será juzgada por las futuras generaciones. La pregunta doble que debemos hacernos a partir de aquí es la siguiente: ¿hubiera sido posible semejante avance cualitativo sin, por un lado, la nacionalización de la cultura, es decir, sin la independencia estatal del pueblo de Cuba; y, por otro lado y simultáneamente, sin una política social destinada a desmercantilizar la cultura, a recuperar su valor de uso anulando su valor de cambio, es decir, sin la independencia socioeconómica con respecto al dominio mundial capitalista, o sea, sin el proyecto socialista? No.

Nos encontramos ante la práctica de la independencia real de un pueblo que debe enfrentarse a la dictadura tecnocientífica y cultural imperialista, que toma medidas nacionalizadoras para garantizar el futuro de su complejo lingüístico-cultural y de su creatividad global, científica y estética, asegurando el acceso libre a la libre cultura humana. Los debates blandengues y etéreos sobre la Propiedad Intelectual que caracterizan al reformismo academicista nunca llegarán a semejante riqueza de concreción práctica, de decisiones políticas de largo alcance que no sólo benefician a Cuba, en este caso, sino a la humanidad trabajadora en su conjunto. Hay que preguntarse si los sorprendentes logros cubanos en la medicina preventiva y en otras formas de medicina, en la pedagogía emancipadora contra el analfabetismo y un largo etcétera que han ayudado y ayudan de cientos de millones de personas —recordemos los avances al respecto en Venezuela y Bolivia — hubieran sido posibles sin la drástica decisión

revolucionaria tomada en 1966. La respuestas es que muy probablemente no, seguramente no, por no decir imposible.

La nacionalización de la cultura implica y exige la existencia de un Estado obrero y popular, decididamente antiburgués. No hay otra alternativa. Por definición, ningún Estado burgués puede combatir el fortalecimiento de la Propiedad Intelectual, al contrario, interviene activamente en su extensión e intensificación. Una de las tareas del Estado independiente ha de ser, por tanto, garantizar que los recursos y soportes materiales necesarios para crear estén en poder del pueblo. Entendemos más fácilmente lo dicho si partimos de las ideas de Pierre Abraham en "Materialismo filosófico y realismo artístico", en la obra colectiva "Estética y marxismo" (Planeta-Agostini 1986). Usando el lenguaje musical, el autor explica la diferencia entre la instrumentación y la orquestación, por un lado, y la obra musical en cuanto tal, por otro. Los instrumentos necesarios para que suene la música, para hacer arte y cultura, deben ser de propiedad colectiva, nacional, garantizados por el Estado para que toda la población pueda usarlos en igualdad de condiciones. Con esta socialización de las "fuerzas productivas" de la cultura y del arte, el pueblo no depende ya ni de los caprichos burgueses ni de las exigencias del capitalismo, sino que es el pueblo el que decide democráticamente como se organiza el uso de tales instrumentos.

Sobre esta base material y social garantizada por un Estado independiente y soberano, las personas desarrollarán sus potencialidades culturales y estéticas, siendo capaces de llegar con su creatividad a lo que P. Abraham define como el "hombre social" y "hombre interior". Al primero le caracteriza la sociabilidad común a toda la especia humana y el potencial genérico en arte y cultura; y al segundo le caracteriza la forma particular que en él se presenta esa sociabilidad y la potencia creativa que late en cada persona en mayor o menor grado según su educación, aptitudes, personalidad. Pero, además, el Estado debe preocuparse por crear las condiciones sociales que eduquen y formen al pueblo en los conocimientos necesarios para entender, debatir y crear cultura y arte por su cuenta. Esto es debido a que se acumulan y aumentan las experiencias históricas, los conocimientos, los métodos y las técnicas necesarias para hacer cultura y arte, para dominar lo suficiente los pasos que hay que dar en estas tareas que no son innatas sino sociales. Sin esta educación, el pueblo irá retrasándose y volviéndose cada vez más inculto e ignorante. La educación también ha de formar al pueblo en los más novedosos y audaces avances estéticos y culturales de vanguardia, abriendo su mente a la innovación y formando su personalidad en la valentía exploradora, crítica.

Pero de lo que no debe haber duda es que la nacionalización de la cultura se basa en una política global de recuperación de la lengua en varios aspectos básicos: uno, recuperar su empleo social si está en peligro de desaparición o de supeditación a otra lenguas; dos, esta recuperación debe orientarse al objetivo de hacer de la lengua nacional la lengua de la producción y de la reproducción socioeconómica y cotidiana, que no únicamente en lo cultural, ya que sólo se salvará si se imbrica en la producción de valores de uso y en la reproducción social; tercero, ello implica (re)construir la lengua y la cultura desde una racionalidad superior, depurando paulatinamente sus contenidos reaccionarios y machistas, y desarrollando los progresistas, los necesarios

a una forma de vida basada en la propiedad colectiva; cuarto, prestar a la vez especial atención a la adecuación de la lengua a las novedades científicas en todos los aspectos para no depender de otras lenguas con más medios; y quinto y último, estrechar lazos internacionales con otras naciones que tengan los mismos o similares problemas para luchar conjuntamente contra la uniformización capitalista.

Se mire como se mire, la independencia estatal es necesaria para nacionalizar la cultura aplicando una política sociolinguística dotada de perspectiva histórica. De hecho, todos los Estados burgueses conscientes de la importancia del conocimiento como parte de capital fijo y como fuerza productiva, toman decisiones de medio y largo alcance —desde la educación infantil y juvenil hasta las inversiones estratégicas en I+D+i, pasando por los pactos de colaboración internacional con otras burguesías—, que suelen incumbir a varios gobiernos sucesivos a pesar de sus diferencias políticas formales. Las naciones oprimidas, como Euskal Herria, a las que nos impiden por la fuerza crear nuestro propio Estado independiente, tenemos aún más necesidad, una urgente necesidad, por conquistarlo. Solamente así podremos activar todas las medidas necesarias para asegurar que el euskara sea la lengua del ser comunal que habla por sí mismo.

## 23.- LA DIGNIDAD COMO ARMA MORAL Y RAZON TEÓRICA

Alfonso Sastre e HIRU ARGITALETXE no están solos en la defensa del patriotismo de los pueblos invadidos,. Muchos artistas y colectivos que militan en la cultura popular, han hecho lo mismo porque, bien analizado el problema de la opresión nacional, lo que los pueblos ocupados buscan no es sino dejar de ser una mercancía, un objeto explotable, un valor de cambio en manos del Estado ocupante. La independencia consiste precisamente en que el pueblo se auto instaure como valor de uso de sí y para sí, dejando de ser un simple objeto alienado y enajenado en manos del ocupante. La historia está repleta de transacciones mercantiles entre los Estados imperialistas que se reparten entre ellos a los pueblos ocupados, a continentes enteros, como si fueran trozos de un animal muerto, porciones de una tarta o partes de un tesoro.

La reinstauración del valor de uso de sí y para sí lograda por un pueblo al recuperar su independencia se caracteriza, debido a ello, por una anterior, simultánea y posterior explosión de sus capacidades creativas, estéticas y artísticas. La razón ha de buscarse en que la lucha por la independencia es inseparable de la lucha por la recuperación del valor de uso, y por el potencial creativo que le es inherente. Mas no puede avanzarse en la superación del fetichismo de la mercancía como praxis colectiva si no se dan pasos simultáneos en la emancipación personal, individual, en vivir sin venderse como persona. Alfonso Sastre y Atilio Borón —es hora ya de recuperar la perspectiva unitaria del texto—, son un ejemplo.

En 2000 HIRU ARGITALETXE editó la conferencia dada por J. Petras sobre: “La condición humana en el nuevo milenio: barbarie o liberación”. Al final, Petras se plantea contestar a la pregunta de ¿qué podemos hacer ante tanta barbarie?, descartando por eliminación las diferentes elecciones y posturas: “A los estoicos de entre nosotros les repugna la irracionalidad del imperio, su brutalidad militar y la carencia continua de moral”, pero se sienten impotentes para la acción política. “Los practicantes de la meditación política viven en un mundo maravillosamente aislado, cultivando su paz interior” mientras el imperio destruye el mundo. “Los no niegan la sangrienta barbarie, la vulgaridad cultural y el saqueo depredador del imperio” pero meten en el mismo saco a víctimas y victimarios, condenando a todos por igual. “Con mucha frecuencia los cínicos son izquierdistas arrepentidos” por lo que combaten a los movimientos de liberación aportando su experiencia al opresor.

J. Petras sigue diciendo que: “El pesimista-oportunista” parece criticar muy duramente al imperio, sin embargo “describen el poder del imperio para postrarse ante él” porque sostienen que no hay posibilidades de victoria y son utilizados por el imperio para que su pesimismo desmoralice, desoriente y desarme a los jóvenes rebeldes. Los “rebeldes arrodillados” son intelectuales horrorizados por la ostentación de riqueza en medio de tanta pobreza, pero se limitan a gemir cuando hay que pasas a la acción, y entonces piden que la crisis la resuelva el poder mediante un líder en vez de las masas revolucionarias, con lo que logran que “la indignación de las clases educadas se disipe sin exigirles ningún sacrificio”. Quedan por último, según Petras, la

respuesta heroica que se divide en la rebelión pírrica y el síndrome de Espartaco. La primera, la rebelión pírrica, consiste en la heroica sublevación de una minoría consciente que busca ser la chispa que prenda fuego al combustible de la revolución que existe en interior del malestar social, pero sólo tienen éxito si logran formar parte del movimiento de masas, de lo contrario fracasan. El segundo, el síndrome de Espartaco no es un acto espontáneo fruto de la desesperación sino una práctica paciente dirigida hacia la rebelión popular bien organizada.

La emancipación individual y colectiva debe ir confluyendo en el mismo proceso ascendente de lucha de liberación. Situándose en el lado los intelectuales que quieren emanciparse a la vez que se emancipan las clases explotadas, integrándose en ellas hasta llegar a ser parte consustancia al pueblo trabajador, Petras concluye diciendo que: "Debemos manifestar nuestra solidaridad con aquellas regiones del imperio que ya están rebelándose. No debemos dejarnos intimidar por la retórica que demoniza, estigmatiza y condena a los rebeldes y revolucionarios más decididos. En una palabra, debemos ser parte del síndrome de Espartaco: nos rebelamos, luego existimos".

Tanto en el análisis crítico de la democracia que ha realizado A. Borón como en las palabras de A. Sastre sobre la cultura y el arte, en ambos casos, sus praxis de la rebelión han demostrado que son personas vivas, "almas vivas" que existen porque no se venden. En el espeso, pestilente e inmenso universo de la alienación humana de la casta intelectual, Borón y Sastre aparecen como dos rebeldes que se han separado totalmente de la miseria cultural, independizándose como personas libres brillando con luz propia insertas en la humanidad trabajadora. La prohibición de GEREDIAGA ELKARTEA destinada a que impedir que esa luz no brille más en la Feria de Durango lo único que va a lograr es la aparición de otras muchas luces revolucionarias. De hecho, BOLTXE KOLEKTIBOA ya ha dado el primer paso.

Debemos finalizar con las palabras de Alfonso Sastre escritas justo a comienzos de los '60 del siglo XX en su bello articulito "Tomar partido" que aparece en "Anatomía del realismo". Muestra un proyecto vital en el que la dignidad es una fuerza productora de coherencia y felicidad vital, y de una filosofía que desprecia "el tremendo vacío del éxito material":

"Persiste aún el juego de la ambigüedad, sobre todo por parte de algunas gentes que apuntan al éxito fácil o, por lo menos, a la colocación inmediata —hablo de autores— y al conformismo —hablo de críticos y tratan de apuntar simultáneamente a la carta de lo "independiente", "intelectual" e "inconformista". Esto es triste, sobre todo para esos jugadores de la ventaja que seguramente sienten las consecuencias de ese desgarramiento entre lo que son y lo que pretenden ficticiamente hacernos creer que son. Creo recordar que éstos son los caracteres que en la clínica se consideran como propios de la tragedia histérica. El espectáculo no es agradable. Se produce, entre otros lamentables efectos —la mayor parte de índole social—, la infelicidad personal del caballero de la mala conciencia, angustiado detrás de su cigarro, profundamente triste detrás de su sonrisa desesperada, y siempre elaborando la importancia de lo que es alegremente visto, gratamente aplaudido e inmediatamente olvidado; y siempre, en fin, tratando de salvar alguna cosa del naufragio en el que solo queda a flote el tremendo vacío del éxito material.

Por mi parte, me siento muy feliz luchando del modo que lo hago, por lo que yo creo la verdad, en un teatro que está medio vacío, pero muy lleno de gente que me importa".

IÑAKI GIL DE SAN VICENTE

EUSKAL HERRIA 18/II/2009